



Nuova storia della filosofia occidentale

Filosofie dell'età contemporanea

Anthony Kenny



Piccola Biblioteca Einaudi Mappe

Nuova storia della filosofia
occidentale
Filosofie dell'età contemporanea

Anthony Kenny

A cura di Gianluca Garelli
Traduzione di Gianluca Garelli e Lorenzo Rossi
Einaudi

Elenco delle illustrazioni

 *panopticon* progettato da Jeremy Bentham, tavola da *Management of the Poor*, 1796.

(Foto Time Life Pictures / Getty Images).

 anonimo, *Ritratto di Harriet Taylor Mill*, 1834.

Londra, National Portrait Gallery.

 Vilhelm Marstrand, *Ritratto di Søren Kierkegaard*, disegno, 1870.

(Foto Akg Images).

 Charles Sanders Peirce e la moglie Juliette, 1907.

Lubbock (Texas), Institute for Studies in Pragmaticism, Texas Tech University, Preston Tuttle Collection, su concessione del Philosophy Department, Harvard University.

 Casa progettata da Ludwig Wittgenstein per la sorella, Vienna, 1920.

(Foto Ullstein Bild / Akg Images).

 John Everett Millais, *Lady Glencora Palliser*, illustrazione, 1869.

Cambridge, The Syndics of Cambridge University Library, A. Trollope, *Phineas Finn*, 1869, W.18.10.

 Esempio del simbolismo logico ideato da Gottlob Frege.

 Gottlob Frege, Lettera a Edmund Husserl.

 Il primo concilio vaticano, incisione, 1870.

(Foto Getty Images).

 Hans Stassen, *Tristano e Isotta*, litografia, 1900.

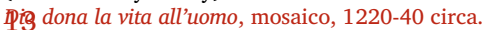
(Foto Akg Images).

 Diagramma frenologico tratto da J. G. Spurzheim, *Phrenology or the Doctrine of the Mind*, 1825.

Cambridge, The Syndics of Cambridge University Library, J. G. Spurzheim, *Phrenology or the Doctrine of the Mind*, 1825, c.82.83.

 Ludwig Wittgenstein ritratto nel periodo dell'ultima versione della sua filosofia della mente, 1930.

(Foto Anthony Kenny).

 Il G donò la vita all'uomo, mosaico, 1220-40 circa.

Venezia, Basilica di San Marco, cupola della Genesi. (© SCALA, Firenze).

 Il superuomo, illustrazione da *Così parlò Zarathustra*, 1903.

(Foto Akg Images).

 Salandina della prima rappresentazione praghese del *Don Giovanni* di Mozart, 1787.

(Foto Akg Images).

 L'«auto-icona» di Jeremy Bentham.

Londra, University College.

 La logica di Mill; o, il diritto di voto alle donne: vignetta satirica pubblicata sulla rivista «Punch», 1867.

(Foto Getty Images).

 Stave Doré, *Il sacrificio di Abramo*, 1866.

(Foto Time Life Pictures / Getty Images).

 L'uomo non è altro che un verme: la teoria dell'evoluzione di Darwin raffigurata sul «Punch's Almanack», 1882.

(Foto Getty Images).

 Obbligatorietà di pagamento d'una multa per «credenza in Dio» comminata in Unione Sovietica, 1974.

Nota del curatore.

Questo libro traduce *A New History of Western Philosophy* di Sir Anthony Kenny, vol. IV: *Philosophy in the Modern World* (Oxford University Press, 2007). Rispetto all'originale inglese, esso contiene in aggiunta alcuni paragrafi inediti: si tratta delle pagine dedicate a Bergson, alla scuola di Francoforte e a Habermas, che l'Autore ha redatto appositamente per la presente edizione italiana.

Le pochissime variazioni apportate dal curatore consistono in:

- emendazione di piccoli refusi nel testo o negli apparati;
- adattamento, ove possibile, di qualche passaggio (pensato in originale per un pubblico anglofono) al lettore italiano;
- inserimento di alcuni rimandi alle fonti citate, assenti nell'originale;
- integrazione della bibliografia finale con alcuni titoli (soprattutto traduzioni o studi disponibili in italiano) tra parentesi quadre [].

Per la resa in italiano dei passi d'autore si è fatto di norma riferimento alle traduzioni riportate in bibliografia, ove non diversamente indicato. Esse hanno richiesto in molti casi qualche adattamento, per esigenza di fedeltà all'originale, di coerenza o di congruità semantica con le scelte e lo sviluppo dell'argomentazione.

Nella realizzazione di questo lavoro, Lorenzo Rossi e il sottoscritto hanno potuto contare sull'aiuto e sui consigli di Benedetta Pacini, Vittoria Perrone Compagni, Francesco Ademollo, Giacomo Corazzol, Carlo Gentili e Pierluigi Minari. A loro ci è gradito esprimere in questa sede tutta la nostra riconoscenza.

GIANLUCA GARELLI

Introduzione

Con questo libro – il quarto della serie – si conclude la storia della filosofia occidentale, presentata nel suo sviluppo, dalle origini fino al passato più recente. Il primo e il secondo volume (pubblicati in inglese nel 2004 e nel 2005, e usciti in edizione italiana nel 2012) raccontano rispettivamente la vicenda della filosofia antica e quella della filosofia medievale, dai tempi di sant'Agostino al Rinascimento. Il terzo, dedicato alla *Filosofia moderna*, si occupa dei principali filosofi del xvi, xvii e xviii secolo, arrestandosi ai primi decenni del xix, con la morte di Hegel (1831). Il presente volume prosegue quel racconto, per condurlo fino agli ultimi anni del xx secolo.

Ci sono due ordini di ragioni, per intraprendere lo studio di una storia della filosofia. Alcuni lettori cercano, tramite essa, di ottenere dai pensatori del passato ausilio e chiarificazione in riferimento a temi che tuttora ricorrono nel dibattito filosofico. Altri invece sono più interessati a comprendere i personaggi e le società del passato – remoto o recente che sia – e desiderano conoscere la temperie culturale e intellettuale in cui si collocavano. Come nel caso dei precedenti volumi, ho cercato di dare a questo libro una struttura capace di venire incontro alle esigenze di entrambe le tipologie di lettori. Nei primi tre capitoli, esso presenta per sommi capi la vicenda della storia della filosofia, esponendola in ordine cronologico. A questi capitoli iniziali ne seguono quindi altri nove, ciascuno dei quali si occupa di un'area particolare della ricerca filosofica, dalla logica alla teologia naturale. I lettori mossi da un interesse prevalentemente storico potranno dunque focalizzare la loro attenzione sulle panoramiche cronologiche, facendo riferimento – se desiderano approfondire alcune questioni – alle successive sezioni tematiche. Coloro che invece sono spinti da interessi principalmente filosofico-teorici si potranno concentrare sui capitoli della seconda parte del libro (dal iv al xii), ricollegandosi eventualmente a quelli più strettamente cronologici per meglio collocare le singole questioni nel contesto loro appropriato.

Quanto alla scelta dei temi, ad alcuni di questi sono stati dedicati capitoli specifici in ciascuno dei quattro volumi dell'opera: è il caso della teoria della conoscenza, della metafisica, della filosofia della mente, dell'etica e della filosofia della religione. Per quel che concerne altre discipline filosofiche, la loro importanza nel dibattito ha avuto invece un andamento variabile nel corso dei secoli: ed è per questo che anche lo schema dei capitoli tematici varia di conseguenza, nei quattro volumi. I primi due aprono la sezione tematica con un capitolo

dedicato alla logica e al linguaggio; nel terzo invece non si trova alcun capitolo del genere, perché in epoca rinascimentale la logica aveva subito una sorta di ibernazione. Nel periodo storico ricoperto dal presente volume, per contro, la logica formale e la filosofia del linguaggio sono venute occupando una posizione così centrale che ciascuna di queste due tematiche merita un capitolo a sé. Ancora, nei primi volumi vi è un capitolo dedicato alla fisica, considerata come branca di ciò che si era soliti chiamare «filosofia naturale»; tuttavia, a partire da Newton la fisica è venuta costituendosi come scienza matura autonoma, compiuta e indipendente da ogni sostegno della filosofia: ragion per cui in questo libro non si troverà un capitolo a essa specificamente dedicato. Il terzo volume, per converso, è il primo della serie a contenere un capitolo sulla filosofia politica: prima dell'epoca di Thomas More e di Machiavelli, le istituzioni politiche europee erano infatti troppo diverse da quelle sotto le quali viviamo noi, perché le prospettive elaborate in precedenza dai filosofi politici possano conservare una qualche rilevanza nelle discussioni attuali. Questo volume conclusivo, infine, è il primo e unico a contenere un capitolo dedicato all'estetica: il che comporta una lieve sovrapposizione rispetto alla cronologia del terzo volume, poiché fu nel XVIII secolo che tale tematica cominciò a emergere come oggetto di una disciplina filosofica a sé stante.

I capitoli iniziali del presente libro, a differenza di quelli dei precedenti, non seguono un'unica e medesima sequenza cronologica. Infatti il primo capitolo traccia una linea unitaria da Bentham a Nietzsche, mentre – in ragione dell'abisso che si è venuto scavando tra la filosofia di lingua inglese e quella dell'Europa continentale – nel secondo e nel terzo capitolo la narrazione procede su strade divergenti. Il secondo incomincia con Peirce, il decano dei filosofi americani, e con Frege, che è comunemente considerato il fondatore della tradizione analitica in filosofia. Il terzo tratta invece di una serie di pensatori continentali alquanto influenti nella storia del pensiero, a partire da un personaggio – Sigmund Freud – al quale peraltro la definizione di filosofo non sarebbe piaciuta affatto.

Un'ultima considerazione sul fatto che non mi è stato facile decidere dove e quando concludere la mia trattazione storico-filosofica. Molti dei protagonisti della scena filosofica della seconda metà del xx secolo sono pensatori che ho avuto modo di conoscere personalmente – e a parecchi di loro sono stato anche unito da stretti vincoli di colleganza e d'amicizia. Ciò rende alquanto difficoltoso formulare un giudizio obiettivo sulla loro importanza, a paragone con gli autori che hanno occupato le trattazioni dei volumi precedenti e le pagine iniziali di questo. Senza dubbio, la mia scelta di chi includere e chi escludere da questa storia della filosofia ad alcuni – certo non

meno qualificati di me per giudicare in proposito – potrà sembrare arbitraria.

Nel 1998 pubblicai una *Breve storia della filosofia occidentale*: all'epoca, avevo deciso di non includere in quel libro alcun autore ancora vivente. Ciò mi dava l'opportunità di terminare la mia disamina con Wittgenstein, che consideravo – e considero tuttora – il filosofo più importante del xx secolo. Purtroppo però, da quella data, numerosi filosofi che ci si potrebbe legittimamente aspettare di trovare in una trattazione storica della filosofia contemporanea sono morti: penso per esempio a personaggi come Quine, Anscombe, Davidson, Strawson, Rawls e altri ancora. Ecco perché ho deciso che il *terminus ad quem* andava tracciato in altro modo. Avendo compiuto settantacinque anni, mentre mi dedicavo a questo volume, mi era nel frattempo balenata anche l'idea di escludere dalla trattazione tutti gli autori anagraficamente più giovani di me. Ma questo aveva tutta l'aria di essere un modo un po' egocentrico di troncare la questione. Ragion per cui, alla fine, mi sono dato questa regola: avrei escluso di prendere in considerazione le opere pubblicate nei trent'anni precedenti alla stesura del mio libro. In esso dunque, salvo rare eccezioni, non si troveranno riferimenti a testi posteriori al 1975.

Debbo domandare al lettore di tenere ben presente il fatto che questo è il volume conclusivo di una storia della filosofia che è incominciata con Talete. Per questo, la sua struttura è alquanto diversa da quella che potrebbe avere uno studio appositamente dedicato alla storia della filosofia contemporanea. In questa sede, per esempio, non ho detto alcunché sui pensatori neoscolastici del xx secolo, o sui neokantiani, così come assai poco ho detto relativamente ad alcune generazioni di neohegeliani. Escludere questi filosofi da un libro dedicato nello specifico alla filosofia degli ultimi due secoli significherebbe certo lasciare una lacuna notevole nella trattazione di tale vicenda storica. Ma l'importanza di quelle scuole è consistita, in buona sostanza, nel rammentare all'età contemporanea la permanente rilevanza di quei grandi pensatori del passato: e una storia che ha già dedicato molte pagine a Tommaso, Kant e Hegel non ha bisogno di richiamare ulteriormente quelle prospettive teoriche.

Come nel caso dei precedenti volumi, nel redigere questo libro avevo in mente un pubblico la cui preparazione si collocasse al livello di studenti universitari del secondo o del terzo anno. Ma poiché molti studenti interessati alla storia della filosofia non sono iscritti a corsi di studio di argomento filosofico, ho cercato di non presupporre nel lettore alcuna particolare dimestichezza con la terminologia o i procedimenti peculiari della trattazione filosofica. Allo stesso modo, non sono stati inclusi in bibliografia studi redatti in lingue diverse dall'inglese e, per questa edizione, dall'italiano, con pochissime

eccezioni (per esempio, alcuni titoli originali delle opere di autori non anglofoni). Poiché infine molte persone leggono testi di filosofia non per ragioni curriculari di studio, ma per chiarirsi le idee e soddisfare un interesse personale, ho cercato di evitare espressioni gergali, e di eliminare dal cammino del lettore ogni ostacolo che non fosse quello inevitabilmente presentato dalla materia stessa della trattazione. Va tuttavia aggiunto che, per quanto uno si sforzi di attenersi con rigore a questi propositi, è pressoché impossibile fare della lettura filosofica un compito del tutto esente da difficoltà. Come è stato spesso osservato, in filosofia non vi sono fondali bassi e rassicuranti.

Ho un debito di gratitudine verso Peter Momtchiloff e i suoi colleghi di Oxford University Press, oltre che con due lettori anonimi della Casa editrice, per come hanno saputo emendare il mio libro da molti difetti. Sono inoltre particolarmente grato a Patricia Williams e a Dagfinn Føllesdall per l'aiuto che mi hanno fornito nella trattazione di alcuni autori della filosofia continentale del xx secolo.

¹ Cfr. A. Kenny, *A Brief History of Western Philosophy*, Blackwell, Malden Mass. 1998 [N.d.T.].

NUOVA STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE
IV.FILOSOFIE DELL'ETÀ CONTEMPORANEA

In memoria di Georg Henrik von Wright

Capitolo primo

Da Bentham a Nietzsche

L'utilitarismo di Bentham.

La Gran Bretagna era scampata alla violenza degli sconvolgimenti costituzionali che avevano colpito la maggior parte dell'Europa tra gli ultimi anni del XVIII secolo e i primi del XIX. Nel 1789 tuttavia, l'anno della Rivoluzione francese, in Inghilterra era stato pubblicato un libro che, molto tempo dopo la morte di Napoleone, avrebbe esercitato un effetto rivoluzionario sul pensiero morale e politico. Si trattava dell'*Introduzione ai principî della morale e della legislazione* di Jeremy Bentham: testo che divenne la carta costitutiva della scuola di pensiero nota come utilitarismo.

Bentham era nato nel 1748, ed era figlio di un ricco procuratore londinese. Bambino di costituzione gracile e di intelligenza precoce, amante dei libri, all'età di sette anni fu mandato alla Westminster School, e all'età di quindici si diplomò al Queen's College di Oxford. Era destinato a una carriera di avvocato, e a ventun anni ottenne l'iscrizione al foro. Egli tuttavia non nascondeva una certa repulsione per il modo in cui, all'epoca, era intesa la pratica legale. La teoria giuridica allora corrente gli era del resto già risultata piuttosto sgradevole quando, a Oxford, aveva ascoltato le lezioni del famoso giurista William Blackstone. Il sistema legale inglese, riteneva Bentham, era intricato, artificioso e incoerente: era dunque necessario riedificarlo dalle fondamenta, alla luce di solidi principî giurisprudenziali.

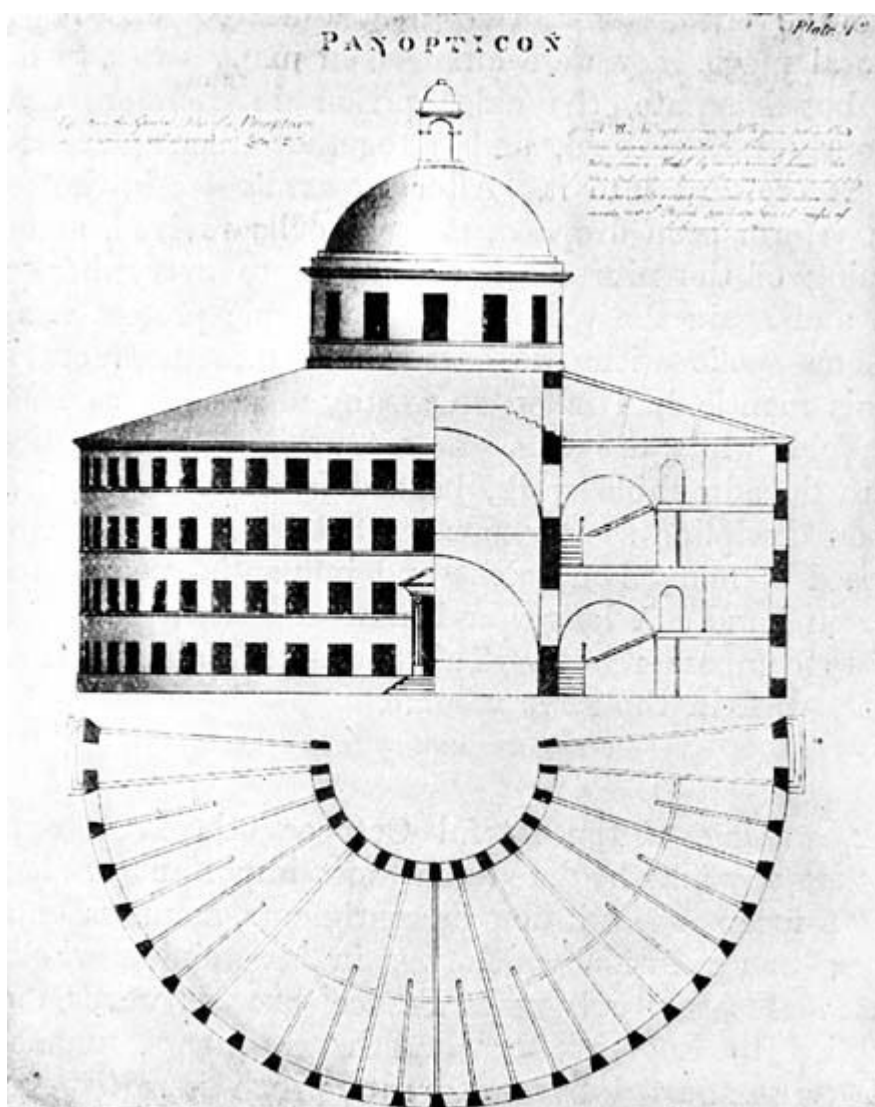
Per parte sua, Bentham riteneva che il principale fra questi principî lo si dovesse a Hume. Quando lesse il *Trattato sulla natura umana*, ci dice, fu come se gli cadessero i paraocchi: fu così che egli giunse a ritenere che prova e misura di tutte le virtù, nonché unica origine della giustizia, fosse l'utilità. Prendendo spunto da un saggio del chimico eterodosso Joseph Priestley (1733-1804), Bentham interpretava il principio dell'utilità nel senso per cui il criterio tramite il quale si debbono giudicare gli affari di uno stato è la felicità della maggioranza dei cittadini. Più in generale, il vero canone della moralità e l'autentico scopo della legislazione consistono nella massima felicità del maggior numero di persone.

Nel corso degli anni Settanta del Settecento Bentham lavorò dunque a una critica dei *Commenti alle leggi d'Inghilterra* di Blackstone. Una parte di questo lavoro fu pubblicata nel 1776 con il titolo di *Frammento sul governo*, in cui era contenuto un attacco alla nozione di

contratto sociale. Nel medesimo periodo egli scrisse anche un trattato sulla punizione, attingendo alle idee circa la teoria della pena elaborate dall'illuminista italiano Cesare Beccaria (1738-1794). Un'analisi degli scopi e dei limiti della punizione, unita all'esposizione del principio di utilità, costituì poi il contenuto dell'*Introduzione ai principî della morale e della legislazione*, opera che fu portata a termine nel 1780, nove anni prima di venire finalmente data alle stampe.

Il *Frammento sul governo* fu la prima affermazione pubblica, da parte di Bentham, del principio secondo cui «la misura di ciò che è giusto o sbagliato è la massima felicità del più grande numero di persone». Il libro fu pubblicato anonimo, ma ebbe fra i suoi lettori alcuni personaggi importanti, fra cui il conte di Shelburne, un leader *whig* che in seguito avrebbe per breve tempo ricoperto la carica di Primo ministro. Quando Shelburne scoprì che l'autore del *Frammento* era Bentham, lo prese sotto la sua protezione, introducendolo nei circoli politici inglesi e francesi. La più importante fra le nuove amicizie inglesi che in tal modo Bentham poté stringere fu quella con Caroline Fox, nipote di Charles James Fox, alla quale – dopo un corteggiamento lungo e spasmodico – nel 1805 egli fece una proposta di matrimonio, ma senza successo. Fra le nuove conoscenze francesi, invece, la più significativa fu quella con Étienne Dumont, precettore del figlio di Shelburne, che in seguito avrebbe pubblicato un buon numero delle opere di Bentham in traduzione francese. Per un certo periodo, Bentham ebbe in Francia una fama maggiore di quella di cui godeva in Inghilterra.

Trascorse all'estero gli anni fra il 1785 e il 1787, viaggiando per l'Europa e soggiornando in Bielorussia assieme al fratello Samuel, che gestiva le proprietà del principe Potëmkin a Krichev. Nel corso di quel soggiorno, Bentham concepì l'idea di un nuovo tipo di prigioniero, il *panopticon*: un edificio di forma circolare dotato di un punto centrale di osservazione, dal quale il carceriere poteva tenere costantemente d'occhio i detenuti. Ritornò quindi dalla Russia pieno di propositi entusiastici per una riforma carceraria, e cercò di persuadere tanto il governo britannico quanto quello francese a edificare una prigione modello di quel tipo. Il governo guidato da William Pitt approvò un decreto parlamentare che autorizzava il progetto, il quale tuttavia fallì a causa del volere dei duchi, che non intendevano permettere il sorgere di una prigione accanto alle terre di loro proprietà, in ciò favoriti anche (stando almeno a quanto Bentham volle credere) dall'intervento personale di re Giorgio III. La stessa Assemblea nazionale francese non accolse la sua offerta di sovrintendere alla costruzione di un *panopticon*, conferendogli piuttosto la cittadinanza onoraria della Repubblica.



Così Bentham progettava il carcere ideale: il *panopticon*.

L'interesse di Bentham per la teoria e la pratica giuridica, originariamente focalizzato sul diritto penale, non si riduceva peraltro a questo ambito ristretto. Esasperato dalla confusione in cui versava il diritto civile, egli scrisse dunque un lungo trattato intitolato *Sulle leggi in generale*, che – proprio come numerose altre sue opere – rimase a lungo inedito anche dopo la morte dell'autore. Riflettendo circa le leggi sui poveri, Bentham propose inoltre di istituire una rete di edifici a *panopticon* che sarebbero dovuti servire come ospizi di mendicizia per l'«onerosa povertà»; a gestirli in comune sarebbe stata una società per azioni nazionale, la quale – una volta che il lavoro degli internati

avesse provveduto al loro stesso sostentamento – ne avrebbe ricavato un dividendo. Tuttavia nessun *panopticon*, a finalità penale o commerciale che fosse, venne mai costruito. Nel 1813 comunque il parlamento votò di versare a Bentham la somma cospicua di 23 000 sterline, quale compenso per aver lavorato a quel progetto.

Nel 1808 Bentham aveva stretto amicizia con un filosofo scozzese, James Mill, che aveva appena intrapreso la redazione di una monumentale *Storia dell'India*. Mill aveva allora un figlio di due anni dalle doti eccezionali, John Stuart, sicché Bentham poté assistere all'educazione di quel bambino prodigio. Anche in virtù dell'influenza su di lui esercitata da James Mill, Bentham, che in precedenza aveva dedicato il proprio lavoro allo studio della logica giuridica della prova, incominciò ora a concentrare il proprio interesse sul tema della riforma politica e costituzionale, più che sulla disamina critica della procedura e della pratica legale. Scrisse così un *Catechismo della riforma parlamentare* che fu portato a termine nel 1809, sebbene non venisse pubblicato fino al 1817; esso fu seguito, uno o due anni dopo, dall'abbozzo di un progetto di riforma radicale. Bentham dedicò inoltre vari anni alla redazione d'un codice costituzionale, che peraltro alla sua morte era ancora incompiuto. Nell'ultima fase della sua vita era venuto convincendosi che la costituzione britannica in vigore non fosse che uno schermo dietro al quale si nascondeva una cospirazione dei ricchi contro i poveri. Giunse pertanto a sostenere l'opportunità di abolire la monarchia e la Camera dei Lord, l'introduzione di parlamenti annuali eletti a suffragio universale e la separazione della Chiesa d'Inghilterra dallo stato.

Le proposte costituzionali e liberali di Bentham avevano peraltro una portata ben più vasta degli affari interni alla Gran Bretagna. Nel 1811 egli offerse a James Madison di stilare un codice costituzionale per gli Stati Uniti. Inoltre Bentham partecipò attivamente al Comitato a supporto dell'indipendenza greca costituitosi a Londra, che sostenne fra l'altro la spedizione nel corso della quale Lord Byron avrebbe trovato la morte a Missolungi, nel 1824. Per un certo periodo Bentham nutrì anche la speranza che il suo progetto costituzionale fosse realizzato in America Latina da Simón Bolívar, presidente della Colombia.

Il gruppo di «filosofi radicali» che avevano accolto gli ideali benthamiani fondò nel 1823 la «Westminster Review», allo scopo di promuovere le cause dell'utilitarismo. I filosofi radicali erano appassionati sostenitori della riforma del sistema educativo. Bentham escogitò pertanto un curriculum per l'educazione secondaria che dava ampio spazio all'insegnamento della scienza e della tecnologia, più che a quello tradizionale del greco e del latino. Insieme con i suoi colleghi, egli fu attivo nella fondazione dello University College di

Londra, che venne inaugurato nel 1828. Questa fu la prima istituzione universitaria, in Gran Bretagna, in cui gli studenti venivano ammessi senza un preventivo esame di carattere religioso. Colà, secondo le volontà espresse dallo stesso Bentham, vennero collocati i suoi resti dopo la morte, avvenuta nel 1832; e sempre là, vestiti e sormontati da una testa di cera, essi sono conservati ancora oggi: sono la sua «auto-icona», come egli stesso ebbe a chiamarla. Un monumento più appropriato ai suoi sforzi fu tuttavia costituito dalla grande riforma elettorale (Great Reform Bill), che estendeva ampiamente l'elettorato del parlamento, e che fu tradotta in legge poche settimane prima che Bentham morisse.

Fra coloro che lo conoscevano bene, anche i suoi più grandi ammiratori concordavano sul fatto che Bentham avesse una personalità piuttosto unilaterale, dalla grande potenza intellettuale, ma carente sul piano affettivo. John Stuart Mill lo descriveva come rigoroso e coerente nell'esercizio del pensiero, ma poco empatico nei confronti dei sentimenti umani più naturali e più forti. Karl Marx, per parte sua, ebbe ad affermare addirittura che Bentham aveva fatto del bottegaio inglese il paradigma dell'essere umano in generale. «In nessun tempo e in nessun paese – scrisse Marx – si è mai così pavoneggiato e compiaciuto di sé il luogo comune più trito» (C I. 2, 666 nota). In effetti, la conoscenza che Bentham aveva della natura umana era piuttosto limitata. Si tratta di una conoscenza «del tutto empirica», diceva Mill, ma quell'«empirismo di uno che di esperienza ne aveva comunque fatta poca». Nella prospettiva di Mill, Bentham non raggiunse mai davvero l'età matura: «fu un fanciullo fino alla fine» (U, 78).

Lo sviluppo della dottrina di John Stuart Mill.

A Mill, invece, non fu mai consentito di essere un fanciullo. Egli non frequentò la scuola né poté mescolarsi agli altri bambini, ma fu educato in casa, da un padre assai esigente. Cominciò ad apprendere il greco antico a soli tre anni, e a dodici aveva già letto gran parte di Platone in lingua originale. A quell'età intraprese anche lo studio della logica in base ai testi di Aristotele, mentre aiutava il padre a correggere le bozze della *Storia dell'India*. L'anno seguente fu ammesso a frequentare un corso di economia politica. Non gli fu mai permesso di fare una vacanza, come egli stesso dice, «per timore che si spezzasse l'abito al lavoro e che prendessi gusto all'ozio» (AM I, 48). A quattordici anni, però, trascorse un anno in Francia, ospite in casa del fratello di Bentham, Samuel: ciò gli diede l'opportunità di frequentare le lezioni di scienze tenute a Montpellier. A parte questo, Mill non ebbe alcuna educazione accademica; all'età di sedici anni tuttavia era

già assai più colto della maggior parte dei laureati.

A uno sguardo retrospettivo, ciò a cui Mill dava maggiormente valore, nella sua straordinaria educazione, era il grado di autonomia con cui il padre lo faceva pensare da sé: «non mi disse mai nessuna cosa che potessi scoprire da solo ragionandoci, a meno che i miei sforzi fossero riusciti insufficienti» (AM I, 44). Stando ai suoi stessi calcoli, Mill avrebbe così cominciato la propria vita adulta con un vantaggio d'un quarto di secolo su quei contemporanei che avevano frequentato le scuole pubbliche e l'università. Ma questa educazione aveva avuto per effetto anche di trasformarlo, come dice lui stesso, in «una mera macchina ragionante». Dopo aver speso alcuni anni a promuovere campagne in favore di cause liberali accanto ai colleghi della «Westminster Review», mentre quotidianamente lavorava come impiegato per la Compagnia delle Indie Orientali, Mill ebbe a patire di un crollo psicologico e cadde vittima di una profonda depressione: in tali circostanze, anche la più efficace opera di riforma finì per apparire ai suoi occhi del tutto superflua.

Secondo quanto Mill stesso racconta, a riscuoterlo dalla crisi fu la lettura di Wordsworth, nell'autunno del 1828. I lavori di questo poeta lo resero consapevole non solo della bellezza presente nella natura, ma anche di aspetti della vita umana che nel sistema di Bentham non avevano trovato alcun posto. Le poesie di Wordsworth

mi parevano proprio adatte a quella coltura stessa dei sentimenti che io ricercavo. Mi pareva sgorgassero da una sorgente di gioia interiore, di piacere simpatico e immaginativo, che avrebbe potuto ripartirsi fra tutti gli esseri umani; e non aveva relazione con la lotta o l'imperfezione, ma si sarebbe fatta ancor più ricca con ogni progresso delle condizioni fisiche o sociali dell'umanità. Ivi imparavo quali sarebbero state le fonti perenni della felicità, quando tutti i più grandi mali della vita fossero scomparsi.

Man mano ch'io ne subivo l'influenza, mi sentivo migliore e più felice (AM II, 19).

Dopo la crisi e il ricovero, Mill non smise comunque di provare venerazione per Bentham e di considerare la sua opera superiore a quella di tutti i moralisti che lo avevano preceduto; e si convinse anzi che il sistema di Bentham aveva bisogno di una modifica e di un'integrazione sia per quanto concerneva la persona individuale, sia per quanto riguardava la società.

Sul primo versante, quello della persona, il pensiero di Mill si sviluppò sotto l'influsso dei poeti inglesi, fra i quali, nella mente di Mill, Coleridge presto prese il sopravvento su Wordsworth. In età matura, Mill era disposto a porre Coleridge a fianco di Bentham, come «le due grandi menti feconde dell'Inghilterra della loro epoca». Sul versante sociale, le nuove influenze su Mill erano invece di provenienza francese: il nascente socialismo del conte di Saint-Simon

(1760-1825) e il positivismo, ancora allo stato embrionale, elaborato da Auguste Comte (1798-1857).

Mentre gli utilitaristi britannici si erano accontentati di assumere la proprietà privata e la proprietà ereditaria come qualcosa di dato e irrinunciabile, i sansimonisti affermavano che il capitale e il lavoro di una data società dovevano essere trattati insieme come un tutto, per il bene generale della comunità; che ciascuno dei cittadini era obbligato a contribuire in base alle proprie capacità, e titolato a venire ricompensato in proporzione al contributo da lui offerto. Mill non si fece convincere dal programma socialista, ma esso lo rese in ogni caso consapevole della necessità di giustificare istituzioni come la proprietà privata e il libero mercato. Provava comunque una certa ammirazione per l'idealismo dei sansimonisti, e si ispirò anche a un certo numero di loro principi – in particolare l'insistenza sulla perfetta parità fra uomini e donne.

Comte aveva incominciato la propria carriera filosofica come sansimonista, per poi sviluppare in seguito un proprio sistema autonomo, cui avrebbe dato il nome di «filosofia positiva». La caratteristica di tale sistema, che suscitò un'impressione duratura su Mill, era la teoria che tanto la conoscenza quanto le società umane dovessero attraversare tre fasi storiche: quella teologica, quella metafisica e quella positiva. Questi gradi erano, per dirla con Saint-Simon, «organici» o autosufficienti. Nel primo stadio, le società attribuivano spiegazioni sovranaturali ai fenomeni e cercavano di suscitare degli effetti nel mondo attraverso pratiche di tipo magico o religioso. Questa fase, secondo Comte, durò fino a tutto il sistema feudale, per concludersi con la Riforma. Nella fase metafisica, i fenomeni venivano spiegati invece con il ricorso a essenze e a forze; le quali però si rivelarono non meno occulte dei fattori sovranaturali che si ritenevano operanti durante lo stadio teologico. Fu la Rivoluzione francese a portare a conclusione questa epoca: ora il mondo si accingeva a entrare nello stadio positivo, ossia davvero scientifico, del sapere e dell'organizzazione sociale.

Ciò che Mill attinse da Comte e dai sansimonisti fu l'idea di «progresso». Fra ciascun periodo organico e quello successivo si inframmezzava, almeno per come Mill aveva inteso tale dottrina, un periodo critico di rottura; ed egli riteneva di vivere appunto in un periodo di quel genere. Ora però aveva cominciato anche a guardare avanti, aspirando

a un futuro che avrebbe unito le migliori qualità dei periodi critici con le migliori dei periodi organici: la libertà di pensiero non repressa, non inceppata la libertà d'azione individuale per tutti quei modi che non nuocessero agli altri. Ma anche convinzioni, su ciò che è giusto e ciò ch'è cattivo, utile e pernicioso, profondamente scolpite nei sentimenti da una educazione data per tempo e da una generale unanimità di sentimento (AM II, 32).

Una volta raggiunta tale condizione, non ci sarebbe piú stato bisogno di ulteriore progresso: le convinzioni morali sarebbero state fondate sulla ragione e sulla necessità in modo cosí saldo che esse non avrebbero piú richiesto di essere periodicamente rigettate, come invece era accaduto a tutte le credenze passate e presenti.

Pur essendo stato un giornalista alquanto prolifico già a partire dalla giovinezza, Mill non pubblicò libri fino all'età di quasi quarant'anni. Il primo, comparso nel 1843, fu però un'opera di grande sostanza, che gli ottenne fama immediata e duratura. Si trattava del *Sistema di logica* in sei libri, al quale aveva lavorato per parecchi anni, e che nel corso della sua vita ebbe ben otto edizioni.

L'opera si estende a una grande varietà di argomenti, tenuti insieme dal desiderio di Mill di presentare un aggiornamento della tradizione dell'empirismo britannico, in forma adeguata al XIX secolo. Egli vi esponeva, per cosí dire, una versione laica del fenomenismo teologico di George Berkeley: la materia non è nulla piú che una possibilità permanente di sensazione, e il mondo esterno è «il mondo delle sensazioni possibili che si succedono le une alle altre secondo leggi». Mill concordava con Hume sul fatto che noi non possiamo concepire la mente di per sé, cioè distinta dalle sue manifestazioni coscienti in noi stessi; e considerava un problema particolarmente arduo per un filosofo stabilire l'esistenza di altre menti, diverse dalla propria. A differenza degli empiristi che lo avevano preceduto, invece, Mill nutriva un serio interesse per la logica formale e per la metodologia delle scienze.

Il *Sistema di logica* incomincia con un'analisi del linguaggio e un'esposizione delle diverse modalità di denominazione (compresi i nomi propri, i pronomi, le descrizioni, i termini generali e le espressioni astratte). Tutti i nomi, secondo Mill, denotano cose: i nomi propri denotano le cose di cui sono nomi, e i termini generali denotano le cose di cui sono veri. Ma a fianco della denotazione, c'è anche la connotazione: vale a dire, una parola come «uomo» denoterà Socrate (fra gli altri), ma connoterà anche attributi come la razionalità e l'animalità.

Mill fornì poi una teoria dettagliata delle inferenze, che suddivise in reali e verbali. L'inferenza sillogistica è verbale, e non già reale, perché un sillogismo non ci dà alcuna conoscenza nuova. L'inferenza reale non è deduttiva, bensí induttiva, come quando facciamo un ragionamento del tipo «Pietro è mortale, Giacomo è mortale, Giovanni è mortale, dunque tutti gli uomini sono mortali». Tale induzione, a differenza di quanto hanno pensato alcuni logici, non ci conduce da casi particolari a una legge generale. Le leggi generali sono mere formule per operare inferenze da particolari conosciuti a particolari sconosciuti. Mill espone quindi cinque regole – o canoni –

sperimentali, atte a guidare la ricerca scientifica induttiva. L'uso di tali canoni, sostiene Mill, rende la ricerca empirica in grado di procedere senza fare alcun appello a verità *a priori*.

La portata del *Sistema di logica* si estende assai più in là della discussione del linguaggio e dell'inferenza. Il sesto libro, per esempio, si intitola «La logica delle scienze morali». Le principali scienze di questo tipo sono la psicologia, la sociologia e ciò che Mill chiamava «etologia», ossia lo studio della formazione del carattere. Le scienze sociali includono le scienze politiche e lo studio dell'economia; ma la trattazione più completa di queste tematiche, da parte di Mill, apparve in un'altra opera, i *Principi di economia politica* (1848).

Nel presentare la sua versione moderna di empirismo, Mill aveva compiuto un passo importante e senza precedenti. Le verità matematiche avevano da sempre costituito una difficoltà per gli empiristi radicali, dal momento che esse paiono annoverarsi fra gli oggetti più certi della nostra conoscenza, e tuttavia sembrano anche precedere l'esperienza, anziché risultare da essa. Mill affermò invece che l'aritmetica e la geometria, non meno della fisica, consistono di ipotesi empiriche – ipotesi che sono state bellamente confermate dall'esperienza, ma che nondimeno sono correggibili alla luce dell'esperienza successiva.

Questa tesi – che pure sarebbe parsa implausibile alla maggior parte dei filosofi successivi – era essenziale all'intento principale che animava il *Sistema di logica*: si trattava qui di rifiutare una nozione che Mill considerava «il grande sostegno intellettuale di false dottrine e di cattive istituzioni» (AM II, 83), vale a dire la nozione secondo cui le verità esterne alla mente possono venire conosciute in modo intuitivo e indipendente dall'esperienza. Mill di fatto considerava tale questione come la più importante per ogni filosofia: «la differenza fra queste due scuole di filosofia – quella dell'intuizione e quella dell'esperienza e dell'associazione – non è pura questione di speculazione astratta: è piena di conseguenze pratiche, e costituisce il fondamento di tutte le grandi differenze nelle opinioni pratiche d'un'epoca di progresso» (AM II, 123).

La campagna più aggressiva condotta da Mill in questa battaglia intellettuale fu portata avanti in una delle sue ultime opere, *Esame della filosofia di Sir William Hamilton* (1865). Quest'ultimo era un filosofo e riformatore scozzese, che era stato professore di logica e metafisica a Edimburgo dal 1838 al 1856. Nelle sue lezioni, Hamilton aveva tentato di presentare una nuova versione, migliorata, della filosofia del senso comune di Thomas Reid, proprio come Mill aveva tentato di esporre una nuova versione migliorata dell'empirismo di Hume. Quando tali lezioni vennero pubblicate, Mill vide in esse un bersaglio ideale verso cui indirizzare il fuoco esplosivo delle sue

critiche contro ogni forma di intuizionismo.

L'*Esame* divenne così piú famoso del testo stesso che ne costituiva l'oggetto; ma oggi anche quest'opera viene sovente trascurata dagli studiosi. I lavori di Mill che ottennero un ampio seguito di lettori erano invece, stando a quanto racconta lui stesso, opere da lui non redatte interamente di suo pugno. Nel 1851 Mill sposò Harriet, vedova di un mercante londinese, John Taylor. Harriet era una donna intellettualmente ambiziosa, con la quale Mill aveva in precedenza goduto di un'amicizia intima ma casta per una ventina d'anni. Il matrimonio durò solo sette anni, fino a quando Harriet morì ad Avignone. Stando a Mill, bisogna considerarla a pieno titolo coautrice dei suoi pamphlet *Sulla libertà* (pubblicato nel 1859) e *L'asservimento delle donne* (che fu scritto nel 1861 e dato alle stampe nel 1869).



Harriet Taylor, ispiratrice, collaboratrice e infine moglie di John Stuart Mill.

Sulla libertà cerca di tracciare dei limiti all'interferenza del governo

nella libertà dell'individuo. Il principio chiave di questo scritto viene esposto in questo modo:

il solo e unico fine che autorizzi l'umanità, individualmente o collettivamente, a interferire con la libertà di azione di uno qualunque dei suoi membri, è quello di proteggere se stessa. L'unico scopo che autorizzi l'esercizio del potere, nei confronti di un qualsiasi membro di una comunità civile contro la sua volontà, è quello di evitare un danno agli altri. A un'autorizzazione del genere, il bene personale dell'individuo, fisico o morale che sia, non basta (*LUD*, 75).

Mill afferma cioè che l'individuo è sovrano su se stesso, sul proprio corpo e sulla propria mente. Il saggio procede applicando tale principio in vari ambiti, e in massimo grado a sostegno della libertà di opinione e della libertà di espressione.

La pubblicazione di *L'asservimento delle donne* costituì invece il culmine di una lunga campagna condotta da Mill per garantire i diritti delle donne e migliorarne la sorte. Quando il padre James Mill, nel suo *Saggio sul governo*, aveva affermato che le donne non hanno bisogno del voto, perché i loro interessi coincidono con quelli dei loro uomini, il giovane John Stuart, con il sostegno di Bentham, aveva manifestato il proprio dissenso. Nei *Pensieri sulla riforma parlamentare* (1859) egli propose quindi che qualunque persona istruita che detenesse una casa, di sesso maschile o femminile che fosse, dovesse avere titolo per votare: «perché mai chi raccoglie i voti dovrebbe fare distinzione là dove non la fa l'esattore fiscale?» (*CW* XIX, 328). Nel 1866 Mill presentò quindi una petizione per il suffragio femminile, e nel corso dei dibattiti sul secondo disegno di legge per la riforma del sistema elettorale (*Second Reform Bill*) propose un emendamento – che riscosse settantatre voti – per cassare le parole che, in tale disegno di legge, restringevano l'elettorato ai maschi. Ma *L'asservimento delle donne* si occupava anche di questioni assai più ampie di quella del suffragio, e prendeva di mira fra l'altro l'intero istituto matrimoniale per come era inteso dalla legge e dalla moralità vittoriane. Strutturato in quel modo, affermava Mill, il vincolo matrimoniale non costituiva altro che una forma di servitù domestica.

Dal 1865 al 1868 Mill fu membro del parlamento in rappresentanza del collegio di Westminster. Oltre alle questioni del femminismo, egli si interessò anche degli affari dell'Irlanda e della riforma elettorale. Fu critico nei confronti della politica coercitiva applicata in Irlanda dal governo britannico, e pubblicò un pamphlet a sostegno d'una riforma radicale del sistema della partecipazione alla proprietà terriera. Sostenne una rappresentatività proporzionale nelle elezioni parlamentari, come salvaguardia contro la possibile tirannia d'una maggioranza nei confronti d'una minoranza. I suoi pensieri su tali questioni erano apparsi a stampa già nel 1861, nelle *Considerazioni sul governo rappresentativo*.

Negli ultimi anni della propria vita, Mill andò ad abitare ad Avignone con la figliastra Helen Taylor. Vi morì nel 1873, e là fu sepolto a fianco della moglie. La sua *Autobiografia* e i *Tre saggi sulla religione* furono pubblicati postumi da Helen.

Sebbene il liberalismo di Mill non abbia mai cessato di avere ammiratori, la sua fama di filosofo sistematico si affievolì rapidamente dopo la sua morte. L'opera logica di Mill fu guardata con sfavore dai fondatori della moderna logica simbolica. Il suo empirismo fu sommerso e travolto dall'ondata di idealismo che inghiottì la Gran Bretagna negli ultimi decenni del XIX secolo. Fu solo con il ritorno in auge dell'empirismo, negli anni Trenta del Novecento, che gli scritti milliani cominciarono a essere letti di nuovo con una certa diffusione. Ma la tradizione utilitarista nel frattempo poté mantenersi in vita, senza interrompersi, grazie a Henry Sidgwick (1838-1900), che pubblicò la propria opera principale, *I metodi dell'etica*, l'anno successivo a quello della morte di Mill.

Sidgwick era membro del Trinity College a Cambridge, dal quale però nel 1869 si dimise per ragioni di coscienza. Divenne professore di filosofia all'università nel 1883. In un primo momento fu senza riserve ammiratore di Mill, e ne salutò il sistema come ciò che gli aveva dato sollievo dall'arbitrio delle norme morali in cui era stato educato. Più avanti giunse tuttavia a sostenere che allignava un'incoerenza fra due grandi principi del sistema di Mill: l'edonismo psicologico (tutti cercano la propria felicità) e l'edonismo etico (tutti dovrebbero cercare la felicità generale). Uno degli obiettivi principali che Sidgwick si pone, con *I metodi dell'etica*, consiste proprio nel proporre una risoluzione a questo problema, da lui chiamato «il dualismo della ragion pratica».

Nel corso del suo pensiero, Sidgwick abbandonò il principio dell'edonismo psicologico e lo sostituì con un principio etico di egoismo razionale, secondo cui ogni persona ha l'obbligo di perseguire il proprio bene. Egli riteneva che questo principio fosse intuitivamente ovvio. Anche l'edonismo etico, si risolse ad affermare Sidgwick, poteva del resto basarsi solamente su intuizioni morali fondamentali. Perciò il suo sistema combinava l'utilitarismo con l'intuizionismo: atteggiamento, quest'ultimo, che egli considerava l'approccio alla moralità peculiare del senso comune. Tuttavia, le intuizioni tipiche del senso comune erano, a suo modo di vedere, troppo ristrette e specifiche; mentre quelle che stavano a fondamento della morale utilitaristica erano più astratte. Una di queste intuizioni era che il bene futuro è importante come il bene presente, e un'altra era che dal punto di vista dell'universo il bene di una qualunque persona singola non è più importante di quello di qualunque altra.

Restava peraltro la difficoltà di conciliare le intuizioni

dell'utilitarismo con quelle dell'egoismo razionale. Sidgwick giunse alla conclusione che non è possibile una soluzione completa del conflitto tra la felicità personale e la felicità generale, se ci si basa sulla mera esperienza terrena (ME, 33). Per la maggior parte delle persone, ammetteva dunque Sidgwick, il nesso fra l'interesse dell'individuo e il proprio dovere è stabilito dalla fede in Dio e nell'immortalità personale. Quanto a lui, Sidgwick non era personalmente disposto in tale contesto a fare appello a Dio, e dunque concludeva tristemente che «quel prolungato sforzo dell'intelletto umano teso a elaborare un ideale perfetto di condotta razionale viene ritenuto essere destinato a un inevitabile fallimento» (ME, XXIX)². Si consolò dunque cercando, attraverso l'opera della Società per la Ricerca Psichica, fondata nel 1882, una prova empirica della sopravvivenza dell'individuo dopo la morte.

Schopenhauer: la filosofia della volontà.

Nell'esporre il proprio principio dell'utilità, Bentham lo aveva contrapposto al principio dell'ascetismo, secondo cui le azioni sono ammissibili nella misura in cui tendono a diminuire la felicità. L'obiettivo polemico di Bentham era la morale cristiana, sebbene però nessun cristiano abbia mai sostenuto il principio dell'ascetismo in tutta la sua completezza. Fra tutti i filosofi, quello che giunse più vicino a professare un principio di tal genere fu invece l'ateo Arthur Schopenhauer (1788-1860), che quando Bentham pubblicò la sua *Introduzione* aveva solamente un anno di vita.

Schopenhauer era figlio di un mercante di Danzica, e fu educato e avviato a una carriera nel commercio, fino alla morte del padre, avvenuta nel 1803. Successivamente a questa data Arthur riprese una vita di studi, iscrivendosi nel 1810 al corso di filosofia all'Università di Göttingen, dopo un esordio non felice negli studi di medicina. I suoi filosofi preferiti erano Platone e Kant, ma non provava invece alcuna ammirazione per il kantiano Fichte, delle cui lezioni fu uditore a Berlino nel 1811. In particolare, Schopenhauer era disgustato dal nazionalismo fichtiano: anziché unirsi alla lotta prussiana contro Napoleone, si ritirò dunque a scrivere un'opera *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, che presentò come dissertazione dottorale all'Università di Jena nel 1813.

Durante gli anni 1814-18 si dedicò alla stesura della sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Essa si suddivide in quattro libri, il primo e il terzo dei quali sono dedicati al mondo come rappresentazione, il secondo e il quarto al mondo come volontà. Per «rappresentazione» (*Vorstellung*) Schopenhauer non intende un qualcosa di astratto, bensì un'esperienza concreta – qualcosa di non

troppo diverso da ciò che Locke e Berkeley chiamavano «idea»³. Secondo Schopenhauer, il mondo esiste solo in quanto rappresentazione, cioè solamente in relazione alla coscienza: «Il mondo è mia rappresentazione» (*M* 1. 1, 29). Per ciascuno di noi, il corpo proprio è il punto di partenza della percezione che abbiamo del mondo, mentre gli altri oggetti sono conosciuti attraverso gli effetti da essi causati gli uni sugli altri.

La spiegazione che Schopenhauer offre del mondo come rappresentazione non è molto diversa dal sistema di Kant. Il secondo libro invece, in cui il mondo è presentato come volontà, contiene una prospettiva altamente originale. La scienza, dice Schopenhauer, spiega il movimento dei corpi nei termini di leggi quali l'inerzia e la gravitazione. La scienza però non offre spiegazione alcuna circa l'intima natura di queste forze. In realtà, non potrebbe mai darsi alcuna esplicazione siffatta, se l'essere umano fosse nulla più che un soggetto conoscente. Tuttavia io stesso sono radicato nel mondo, e il mio corpo non è per me solamente un oggetto fra gli altri, ma è dotato di una potenza attiva di cui sono consapevole. Questo, e questo soltanto, ci permette di penetrare la natura delle cose: «al soggetto conoscente, che appare come individuo, è data la parola dell'enigma; e questa parola è *volontà*. Questa, e questa sola, gli dà la chiave per spiegare il suo proprio fenomeno, gli manifesta il senso, gli mostra l'intimo congegno del suo essere, del suo agire, dei suoi movimenti» (*M* 2. 18, 153). Ciascuno di noi conosce se stesso sia come oggetto sia anche come volontà, e ciò getta una luce su ogni fenomeno della natura. L'intima natura di tutti gli oggetti dev'essere allora identica a ciò che in noi stessi chiamiamo volontà. Ci sono però molti gradi diversi di volontà, scendendo giù fino alla gravitazione e al magnetismo; mentre solo i gradi superiori sono accompagnati da conoscenza e capacità di determinazione spontanea. Nondimeno, la volontà costituisce l'autentica «cosa in sé» di cui Kant era andato invano alla ricerca.

Dal momento che concorda sul fatto che gli oggetti inanimati non agiscono secondo ragioni né in base a motivi, perché mai Schopenhauer preferisce chiamare «volontà» le loro tendenze naturali, e non già magari «appetito» come Aristotele, o «forza» come Newton? Se spieghiamo la forza in termini di volontà, replica Schopenhauer, spieghiamo ciò che è meno noto nei termini di ciò che è più noto. L'unica conoscenza immediata che abbiamo dell'intima natura del mondo ci è data dalla consapevolezza che abbiamo del nostro volere.

Ma qual è la natura della volontà in sé? Ogni volere, ci dice Schopenhauer, sorge dal desiderio, dunque da una mancanza: pertanto esso deriva dal soffrire. Se una determinata volizione viene gratificata, a essa non fa che succederne un'altra: infatti abbiamo sempre molti

piú desideri di quanti ne possiamo soddisfare. Se la nostra coscienza è satura della nostra volontà, non possiamo mai ottenere felicità né pace; ciò che al massimo possiamo sperare è un'alternanza di dolore e noia.

Nei libri terzo e quarto del suo capolavoro, Schopenhauer propone due diversi modi per liberarsi dall'asservimento alla volontà. La prima via di fuga è quella attraverso l'arte: tramite la pura, disinteressata contemplazione della bellezza. La seconda via di fuga è invece quella attraverso la rinuncia. Solamente abdicando a ogni volontà di vivere noi possiamo affrancarci del tutto dalla tirannia del volere. Alla volontà di vivere si tratta però di rinunciare non con il suicidio, ma con l'ascesi. Per compiere un autentico progresso morale dobbiamo lasciarci alle spalle non soltanto la malvagità (che consiste nel provar diletto per la sofferenza altrui) e la cattiveria (che sta nell'usare gli altri come mezzi per i nostri fini), ma anche la mera giustizia (il riservare agli altri lo stesso trattamento che riserviamo a noi stessi), e perfino la bontà (la disponibilità a sacrificare noi stessi in favore di altri). È necessario dunque spingersi oltre la virtù, e pervenire all'ascetismo. Debbo cioè giungere a provare un tale orrore nei confronti della miseria di questo mondo, da non voler piú pensare che sia sufficiente amare gli altri come me stesso, o che basti rinunciare ai miei piaceri quando essi ostacolano il bene altrui. Per conseguire tale ideale debbo adottare una condotta di castità, povertà e astinenza, e dare il benvenuto alla morte quando giunge, in quanto liberazione dal male.

Come modelli di abnegazione del sé, Schopenhauer propone figure di santi cristiani, indú e buddisti. Tuttavia, la sua opzione in favore dell'ascetismo non si basa su premesse religiose di alcun tipo, ed egli era disposto ad ammettere che la vita della maggior parte dei santi era piena di superstizione. Le fedi religiose, pensava, erano rivestimenti mitici di verità altrimenti inaccessibili alle persone incolte. Il suo sistema, però, era influenzato in modo esplicito dalla dottrina della Maya, peculiare della filosofia indiana – dottrina secondo cui i soggetti e gli oggetti nella loro individualità consistono tutti quanti di mere apparenze, appunto il «velo di Maya».

Negli anni immediatamente successivi alla sua pubblicazione, *Il mondo come volontà e rappresentazione* esercitò un'influenza piuttosto scarsa. Nel 1820 Schopenhauer si trasferì a Berlino, ove la filosofia accademica era dominata dalla figura di Hegel: personaggio per cui Schopenhauer mostrava ben poco rispetto, beffandosi anzi dell'«effetto soporifero di periodi dalla tessitura tanto lunga, ma privi anche solo di un'idea». Egli annunciò quindi a bella posta il suo corso alla medesima ora di quello di Hegel, ma non fu capace di distogliere gli studenti dal frequentare le lezioni di quest'ultimo. Il fatto che a venire boicottate

fossero invece proprio le sue, di lezioni, aggiunte per converso carburante al disgusto di Schopenhauer nei confronti del sistema hegeliano, che egli considerava per lo più come un'assurdità priva di senso, o, per usare le sue parole, «il più vuoto, il più insensato, il più insignificante e [...] intorpidante guazzabuglio di parole» (2PE, 45), ovvero «ciarlataneria» (M, 15), «nonsenso [...] grossolano», «goffo e insulso» (M, 544 - Appendice).

Schopenhauer non ottenne alcun riconoscimento pubblico del proprio genio fino al 1839, quando vinse un premio bandito da un'Accademia norvegese per un saggio *Sulla libertà del volere*, che pubblicò nel 1841, insieme con un altro saggio sui fondamenti dell'etica, in un volume dal titolo *I due problemi fondamentali dell'etica*. Nel 1844 diede alle stampe un'edizione accresciuta del *Mondo come volontà e rappresentazione*, e quindi nel 1851 fece uscire una raccolta di saggi intitolata *Parerga e paralipomena*. Queste pubblicazioni consentirono a un pubblico ampio di apprezzare l'arguzia e la chiarezza del suo stile letterario, così come di assaporare – con piacere o con disgusto – le sue opinioni irriverenti e politicamente scorrette.

Il fallimento delle rivoluzioni del 1848, sul continente europeo, fece seguito di pochissimo al sessantesimo compleanno di Schopenhauer. In questo decennio egli divenne popolare presso i membri di una generazione che aveva provato la disillusione per la vanità dei tentativi di migliorare politicamente il mondo. Schopenhauer fu allora corteggiato da quello stesso *establishment* accademico tedesco che egli aveva fustigato nei suoi scritti. Poté così godere di quelle consolazioni mondane che pure aveva a suo tempo denunciato come illusione degradante. A chi tuttavia gli rimproverasse che la sua vita sia stata molto diversa dall'ideale ascetico da lui professato, Schopenhauer risponderebbe: «Sarebbe d'altronde singolare il pretendere da un moralista, ch'egli non debba raccomandare se non le virtù da lui stesso possedute» (M 4. 68, 501). Morì nel 1860.

Etica e religione in Kierkegaard.

Mentre Schopenhauer, a Francoforte, era intento a diffondere la dottrina del *Mondo come volontà e rappresentazione*, a Copenhagen un filosofo danese stava dando alle stampe una serie di trattati che contenevano un appello non dissimile in favore dell'ascetismo, pur basandosi su una metafisica affatto differente. Si trattava di Søren Aabye Kierkegaard, nato nel 1813 in una famiglia dal destino tragicamente segnato. La madre e cinque dei suoi sei fratelli morirono prima che Søren raggiungesse l'età adulta, mentre il padre riteneva che pesasse su di sé la maledizione di una bestemmia pronunciata molto tempo prima, quando, originario di una povera famiglia, faceva

il pastorello. Mandato nel 1830 all'Università di Copenhagen a studiare teologia, Søren, come Schopenhauer, acquisì familiarità – ma anche odio – nei confronti della filosofia di Hegel. Non amava la teologia, ma nel 1838 visse una conversione religiosa, accompagnata da un'esperienza mistica «di gioia indescrivibile». Nel 1840 si legò a Regine Olsen, ma un anno più tardi ruppe il fidanzamento, avendo stabilito che la sua storia personale, insieme a quella della sua famiglia, lo avevano reso inadatto al matrimonio. Da quel momento in poi Kierkegaard concepì dunque la propria vocazione di filosofo.

Nel 1841, dopo aver concluso una dissertazione sull'ironia socratica, Kierkegaard si recò a Berlino ad ascoltare le lezioni di Schelling. Il suo disgusto per l'idealismo tedesco ne fu ulteriormente accresciuto; ma, a differenza di Schopenhauer, Kierkegaard riteneva che l'errore caratteristico di quella filosofia consistesse nella svalutazione dell'individuo nella sua concretezza. Proprio come Schopenhauer, peraltro, egli tracciò a beneficio dei suoi lettori un cammino spirituale che si conclude con la rinuncia. Nella versione kierkegaardiana, tuttavia, ciascuna fase ascendente di quel cammino, lungi dall'essere una diminuzione dell'individualità, costituisce uno stadio nell'affermazione dell'unicità personale di ogni singolo.

Il sistema di Kierkegaard venne esposto, fra il 1843 e il 1846, in una serie di opere pubblicate sotto vari pseudonimi. *Enten-Eller* (1843)⁴ presenta due modi di vedere la vita: quello estetico e quello etico. Muovendo da un punto di partenza in cui l'individuo è considerato come un membro che appartiene acriticamente a una folla, la vita estetica costituisce il primo stadio verso la realizzazione di sé. L'uomo estetico persegue il piacere, ma lo fa con gusto ed eleganza. Il tratto essenziale del carattere estetico è costituito dal suo evitare di assumere qualunque impegno – sia esso personale, sociale o ufficiale – che possa limitare le scelte volte a cogliere qualsiasi cosa gli presenti un'attrattiva immediata. Con il passare del tempo, una personalità siffatta può tuttavia accorgersi che la sua esigenza di godere della libertà nell'istante costituisce, in realtà, una limitazione delle sue facoltà. Se è così, egli allora passa allo stadio etico, in cui assume il proprio posto all'interno delle istituzioni sociali e accetta gli obblighi che ne derivano. Ma per quanto severamente cerchi di soddisfare la legge morale, l'uomo etico scopre che i suoi poteri sono impari e inadeguati a ciò. Al cospetto di Dio, egli è sempre nel torto.

Tanto il modo di vita estetico quanto quello etico debbono dunque venire trascesi, in un'elevazione alla sfera religiosa. Questo messaggio trova diverse modalità d'espressione in altre opere poi pubblicate sotto pseudonimo: *Timore e tremore* (1843), *Il concetto dell'angoscia* (1844) e *Stadi sul cammino della vita* (1845). Tale serie di lavori raggiunse il proprio culmine con la pubblicazione nel 1846 della lunga

Postilla conclusiva non scientifica, il cui messaggio è che la fede non è affatto il portato di un esercizio oggettivo della razionalità, come invece pretendevano gli hegeliani.



Ritratto postumo di Søren Kierkegaard eseguito da Vilhelm Marstrand.

La transizione dalla sfera etica a quella religiosa viene dipinta con colori vivaci in *Timore e tremore*, che trae il proprio argomento dalla vicenda in cui la Bibbia narra del comando di Dio ad Abramo di uccidere in sacrificio il figlio Isacco. Un eroe etico, quale per esempio Socrate, dà la vita in nome di una legge morale universale; Abramo invece infrange una legge morale per obbedienza a un comando individuale impartitogli da Dio. In ciò consiste quello che Kierkegaard chiama «sospensione teleologica dell'etica»: l'agire di Abramo trasgredisce cioè l'ordine etico per perseguire un fine (*telos*) più elevato ed esterno a questo. Ma se un singolo individuo sente un appello a violare la legge morale, nessuno può dirgli se ciò costituisca una mera tentazione, oppure si tratti d'un autentico comandamento

divino. Né egli può saperlo o provarselo da sé: ha dunque da prendere una decisione nella cecità della fede.

Dopo una seconda esperienza mistica, occorsa nel 1848, Kierkegaard adottò una modalità di scrittura più trasparente, e pubblicò a proprio nome un certo numero di discorsi cristiani, oltre a opere come *La purezza di cuore è volere una sola cosa* (1847) e *Gli atti dell'amore* (1847). Ricorse però nuovamente a uno pseudonimo per dare alle stampe *La malattia mortale*, che presenta la fede come unica alternativa alla disperazione, e condizione necessaria per una piena realizzazione di un'esistenza autentica, ossia di un sé individuale.

Gran parte dell'ultima fase della vita di Kierkegaard fu coinvolta in un conflitto con le istituzioni della Chiesa danese, che egli considerava cristiana solo nel nome. Egli fu molto critico nei confronti del primate, il vescovo Jacob Peter Mynster, e dopo la morte di questi, avvenuta nel 1854, pubblicò un aspro attacco contro di lui. Inoltre fondò e finanziò un foglio anticlericale, «Il momento», di cui uscirono nove numeri; dopodiché Kierkegaard ebbe un collasso per strada e morì poche settimane più tardi di malattia, nel novembre del 1855. Contro i suoi desideri, e nonostante le proteste del nipote, le sue esequie si svolsero in chiesa.

Il materialismo dialettico.

Tanto Schopenhauer quanto Kierkegaard traevano il loro slancio filosofico da una reazione contro il sistema hegeliano. Ma il più violento rifiuto dell'hegelismo, nonché quello destinato a esercitare l'influsso più duraturo, si dovette a Karl Marx, che descriveva la propria missione filosofica addirittura come un «rovesciamento» di Hegel. L'idealismo dialettico di Hegel, stando al modo di vedere di Marx, andava cioè sostituito da un materialismo dialettico.

Il padre di Marx era un ebreo liberale convertitosi al cristianesimo protestante poco prima della nascita del figlio, avvenuta nel 1816. Il giovane Karl frequentò le scuole a Trier e si iscrisse per un anno all'Università di Bonn, ove studiò legge conducendo una vita dissoluta. Poi si trasferì per cinque anni all'Università di Berlino; ivi assunse un comportamento più sobrio, prese a scrivere poesia e passò dallo studio della giurisprudenza a quello della filosofia. Quando Marx giunse a Berlino Hegel era già morto, ma egli ne studiò la filosofia con un gruppo di discepoli della sinistra hegeliana, noto come «giovani hegeliani»; tale gruppo includeva fra gli altri Ludwig Feuerbach (1804-1872), ed era capeggiato da Bruno Bauer (1809-1882). Da Hegel e Bauer Marx imparò a considerare la storia come un processo dialettico. Ciascuno stadio di essa era determinato da quello precedente, in base a principî fondamentali di natura logica o

metafisica, in un processo dal rigore simile a quello di una dimostrazione geometrica.

I giovani hegeliani attribuivano grande importanza al concetto di alienazione, vale a dire a quello stato per cui qualcuno vede come esteriore a sé qualcosa che in verità costituisce un elemento intrinseco del suo proprio essere. La forma di alienazione su cui lo stesso Hegel aveva posto enfasi era quella in cui gli individui, che sarebbero tutti quanti manifestazioni di un unico spirito, si vedevano reciprocamente come nemici e rivali, anziché come elementi di un comune principio unitario loro soggiacente. Bauer, e ancor più Feuerbach, consideravano la religione come forma suprema di alienazione, nella quale gli uomini, che costituivano la forma suprema fra gli esseri, proiettavano la propria vita e la propria coscienza in un cielo privo di realtà effettiva. «La religione è la *scissione* dell'uomo da sé», scriveva Feuerbach: «egli si contrappone a Dio come a un'essenza a lui *opposta*» (EC, 53).

Tanto per Hegel quanto per Feuerbach la religione era una forma di falsa coscienza. Secondo Hegel, a ciò si poteva porre rimedio traducendo i miti religiosi in metafisica idealistica. Per Feuerbach, tuttavia, l'hegelismo costituiva esso stesso una forma di alienazione. La religione doveva dunque venire eliminata, non già tradotta in altra figura, e rimpiazzata da una comprensione naturalistica e positiva della vita quotidiana dell'essere umano all'interno della società. Marx, per parte sua, concordava sul fatto che la religione fosse una forma di falsa coscienza, ma pensava che tanto Hegel quanto Feuerbach avessero offerto solo rimedi inadeguati per tale alienazione. La metafisica di Hegel rappresentava l'uomo come mero spettatore d'un processo che questi, di fatto, avrebbe invece dovuto controllare. Feuerbach d'altronde, secondo Marx, non aveva inteso che Dio non era l'unica essenza alienata a costituire l'oggetto di umana venerazione. Assai più importante, in questo senso, era il denaro, che rappresentava l'alienazione del lavoro umano. Nella misura in cui la proprietà privata era il fondamento dello stato – scriveva Marx criticando la filosofia politica di Hegel – anche lo stato era dunque un'alienazione dell'autentica natura umana. L'alienazione non era allora da rimuoversi attraverso la mera riflessione filosofica: ciò che si richiedeva a tale scopo era nientemeno, a questo punto, che una rivolta sociale. «I filosofi hanno solo *interpretato* il mondo in modi diversi; si tratta però di *mutarlo*» (TF 11, 5).

Avendo ottenuto un dottorato dall'Università di Jena, alla quale aveva presentato una tesi su Democrito ed Epicuro, nel 1842 Marx ruppe con i giovani hegeliani, andò a vivere a Colonia e intraprese la carriera del giornalista politico, dirigendo un giornale radicale, la «Rheinische Zeitung». Nel 1843 sposò una donna che conosceva sin

dall'infanzia, Jenny von Westphalen, figlia di un barone al servizio del governo prussiano. Sebbene fosse di carattere irascibile e autoritario, Marx – caso insolito, fra i grandi filosofi – godette, fino alla morte di Jenny nel 1881, di una vita matrimoniale felice. Poco dopo le nozze, la «*Rheinische Zeitung*» fu chiusa dal governo prussiano, per le pressioni esercitate dallo zar di Russia.

I Marx mossero così alla volta di Parigi, dove Karl trovò nuovamente lavoro come giornalista, individuò la propria strada nella lettura dei classici dell'economia politica, e strinse amicizie con un certo numero di radicali. Il più importante fra questi era Friedrich Engels, che aveva appena fatto ritorno da Manchester: là aveva lavorato per conto del padre nell'industria tessile del cotone, e aveva redatto uno studio sulle classi lavoratrici inglesi. Marx ed Engels, dopo un incontro al *Café de la Régence* a Parigi, cominciarono a elaborare insieme la teoria del «comunismo», vale a dire l'abolizione della proprietà privata in favore del possesso collettivo dei mezzi di produzione. L'opera principale alla quale i due collaborarono fu *L'ideologia tedesca*, che venne portata a termine a Bruxelles, ove Marx era emigrato dopo essere stato espulso da Parigi per giornalismo sovversivo.

In questo libro, Marx ed Engels esponevano la concezione materialistica della storia. È la vita a determinare la coscienza, e non viceversa la coscienza a determinare la vita. La realtà che sta a fondamento del divenire storico è il processo di produzione economica, e per comprenderlo è necessario comprendere prima le condizioni materiali di tale produzione medesima. La variabilità dei modi di produzione dà luogo alla formazione delle classi sociali, al conflitto fra queste, e infine alle diverse forme di vita politica, di legislazione e di etica. Il mulino a braccia, per esempio, dà luogo a una società a capo della quale c'è un signore feudale; il mulino a vapore produce una società dominata dal capitalista industriale. A guidare il mondo è così un processo dialettico attraverso questi vari stadi, che condurranno infine a una rivoluzione proletaria e all'instaurazione del comunismo.

L'ideologia tedesca non fu pubblicata se non molto tempo dopo la morte di Marx, ma le idee in essa contenute furono riassunte nello scritto dal titolo *La miseria della filosofia* nel 1847 (risposta a un'opera di Pierre-Joseph Proudhon intitolata *La filosofia della miseria*). Notorietà decisamente maggiore, quale presentazione della concezione materialistica della storia, ebbe peraltro il *Manifesto del Partito Comunista*, che Marx redasse nel febbraio 1848, sulla base di abbozzi engelsiani. Tale scritto era inteso come epitome dei principî e degli ideali della Lega dei Comunisti, allora di recente fondazione. Il messaggio del *Manifesto* fu riassunto da Engels, nella prefazione a una

delle sue successive edizioni, in questo modo:

l'intera storia dell'umanità (dalla dissoluzione della primitiva società tribale, caratterizzata dal possesso comune delle terre) è stata una storia di lotte di classe, di conflitti tra classi sfruttatrici e sfruttate, tra classi dominanti e oppresse; [...] la storia di queste lotte di classe forma una serie evolutiva in cui, al giorno d'oggi, si è raggiunto uno stadio in cui la classe sfruttata e oppressa – il proletariato – non può conseguire la propria emancipazione dalla signoria della classe sfruttatrice e dominante – la borghesia – senza allo stesso tempo, e una volta per tutte, emancipare la società nel suo complesso da ogni sfruttamento, da ogni oppressione, da tutte le distinzioni di classe e le lotte di classe⁵.

Le affermazioni più celebri del *Manifesto* erano quelle conclusive: «Le classi dominanti tremino al pensiero d'una rivoluzione comunista. I proletari non hanno da perdervi che le loro catene. Hanno un mondo da guadagnare. | *Proletari di tutti i paesi, unitevi!*» (MPC, 50).

Nell'anno in cui venne pubblicato il *Manifesto*, si ebbero insurrezioni armate in molte città, in particolare a Parigi, Berlino, Milano e Roma. Marx ed Engels ritornarono per breve tempo in Germania, sollecitandovi i rivoluzionari a istituire un sistema di libera educazione statale, a nazionalizzare i trasporti e il sistema bancario, e a imporre una tassa progressiva sul reddito. Dopo il collasso di questa rivoluzione, Marx venne processato due volte a Colonia: una per l'accusa di oltraggio al pubblico ministero, e un'altra con l'accusa di istigazione alla rivolta. Fu assolto da entrambe le imputazioni, ma venne espulso dal territorio prussiano. Ritornò brevemente a Parigi, ma fu nuovamente espulso anche di là. Visse allora per il resto della sua vita a Londra, spesso in condizioni di assoluta miseria; il che contribuì a determinare la morte per stenti di tre dei suoi sei figli.

A Londra, Marx lavorò instancabilmente allo sviluppo della teoria del materialismo dialettico, a volte trascorrendo anche dieci ore al giorno a condurre ricerche nella biblioteca del British Museum. Durante l'inverno del 1857-58 redasse una serie di taccuini in cui riassumeva il pensiero economico da lui elaborato nel decennio precedente: questi appunti, in generale, non furono accessibili all'opinione pubblica mondiale fino al 1953, quando apparvero con il titolo tedesco di *Grundrisse*. Su tali abbozzi Marx basò il *Contributo alla critica dell'economia politica* (1859), la cui Prefazione contiene una presentazione succinta e perentoria della teoria materialistica della storia.

Durante il corso della sua vita, Marx si sforzò di unire alla teorizzazione del comunismo una pratica concreta di esso. Nel 1864 contribuì alla fondazione dell'Internazionale dei Lavoratori, più nota come Prima Internazionale. Tale organizzazione tenne sei congressi in nove anni, ma patì al proprio interno di dissensi, capeggiati dall'anarchico Michail Bakunin, e cadde in discredito anche

all'esterno, per aver supportato la inutile e feroce insurrezione di Parigi del 1870. Fu sciolta nel 1876.

La carriera di scrittore culminò, per Marx, nella monumentale opera *Il capitale*, che cercava di spiegare in maniera puntuale in che modo il corso della storia fosse dettato dalle forze e dalle relazioni di produzione. Il primo volume di tale opera fu pubblicato ad Amburgo nel 1867; il secondo e il terzo erano invece ancora inediti quando Marx morì nel 1883, e furono pubblicati postumi da Engels. Marx fu sepolto accanto alla moglie nel cimitero di Highgate.

Il tema della grande opera marxiana, *Il capitale*, è che il sistema capitalistico si trova in uno stato di crisi terminale. Il capitalismo, per la natura che gli è propria, implica lo sfruttamento della classe lavoratrice. Pertanto, l'autentico valore di ciascun prodotto dipende dalla quantità di lavoro che vi viene immesso. Il capitalista però si appropria di parte di questo lavoro, retribuendo il lavoratore meno del valore reale del suo prodotto. Con lo sviluppo della tecnologia, e con ciò della produttività del lavoratore, una proporzione sempre maggiore della ricchezza generata dal lavoro finisce nelle tasche del capitalista⁶. Questo sfruttamento è destinato a raggiungere un punto in cui il proletariato finisce per trovarlo non più sopportabile, e si solleva in rivolta. Il sistema capitalistico sarà a quel punto rimpiazzato dalla dittatura del proletariato, che abolirà la proprietà privata e introdurrà uno stato socialista in cui i mezzi di produzione saranno totalmente sotto il controllo del governo centrale. Ma anche lo stato socialista, a propria volta, dovrà sfiorire, per venire rimpiazzato da una società comunista in cui gli interessi dell'individuo coincideranno con quelli della comunità.

Grazie al cielo, la previsione marxiana circa l'avvento della rivoluzione proletaria, seguita dal socialismo e dal comunismo universali, è stata confutata dal corso della storia, e ciò già a partire dall'epoca immediatamente successiva alla morte del filosofo. Ma – checché egli stesso possa aver ritenuto in proposito – le sue teorie sono essenzialmente filosofiche e politiche, più che propriamente scientifiche; se giudicate da questo punto di vista, esse possono rivendicare sia dei successi, sia anche dei fallimenti. Marx evidentemente errava nell'affermare che gli eventi sono in tutto e per tutto determinati da fattori economici. Anche in paesi che subirono rivoluzioni socialiste di stampo marxista, il potere esercitato da individui come Lenin, Stalin e Mao ha smentito la teoria secondo cui sono solamente forze impersonali a conferire alla storia la configurazione che le è propria. Ma, per altro verso, nessuno storico – nemmeno uno storico della filosofia – potrebbe al giorno d'oggi avere l'ardire di negare l'influenza esercitata dai fattori economici sulla politica e sulla cultura.

Se, a più di un secolo e mezzo di distanza, torniamo a guardare alle proposte del *Manifesto del Partito Comunista*, vi ritroviamo una miscela di misure draconiane avventate, applicabili solo attraverso la tirannide (per esempio, l'abolizione dell'eredità e il lavoro agricolo obbligatorio); di istituzioni che oggi i paesi avanzati danno per garantite (tassazione progressiva del reddito e istruzione universale); e di esperimenti che sono stati adottati con più o meno successo in diversi tempi e luoghi (nazionalizzazione delle ferrovie o delle banche). Come profeta, Marx è caduto in discredito; e così anche la sua affermazione secondo cui l'ideologia non è altro che la cortina di fumo che tutela lo *status quo*. Ma la confutazione più convincente della tesi che la coscienza è impotente a determinare la vita è offerta dalla stessa filosofia di Marx. Perché, sin dalla sua morte, la storia del mondo è stata enormemente influenzata, nel bene e nel male, dal suo sistema di idee, considerato non come teoria scientifica, ma come fonte di ispirazione per l'attivismo in politica, e come linea direttrice di alcuni regimi politici.

Darwin e la selezione naturale.

Dieci anni prima di morire, Marx inviò una copia della seconda edizione del primo volume del *Capitale* a Charles Darwin, il cui studio sull'*Origine delle specie* era stato pubblicato quattordici anni prima (1859). Ne ricevette un cortese riconoscimento per il dono della «grande opera»; ma Darwin, come molti altri lettori, trovò impossibile procedere nella lettura oltre le pagine iniziali del volume. Nel tenere l'orazione funebre di Marx, Engels descriveva la concezione materialistica della storia come un'irruzione di progresso scientifico paragonabile alla scoperta dell'evoluzione tramite selezione naturale. Ciò costituiva senz'altro un'esagerazione; ma Marx e Darwin si rivelarono in effetti i due pensatori più influenti del XIX secolo – nonché i due pensatori più duramente criticati, allora come ora.

Charles Darwin nacque a Shrewsbury nel 1809, e vi frequentò la scuola dal 1818 al 1825. Si immatricolò quindi come studente di medicina a Edimburgo nel 1825, ove però non portò a termine i propri studi; passò allora al Christ's College di Cambridge, ove nel 1831 riuscì a diplomarsi. Il professore di botanica lo raccomandò al capitano Fitzroy del brigantino *HMS Beagle*, che lo nominò naturalista di bordo. Durante una crociera di cinque anni nell'emisfero australe, Darwin raccolse una gran quantità di materiale geologico, botanico, zoologico e antropologico. Inizialmente i suoi interessi si rivolgevano più alla geologia che alla zoologia: egli fece scoperte sulla natura delle isole vulcaniche e la formazione delle barriere coralline. Pubblicò un resoconto divulgativo delle sue ricerche per mare nel 1839, in un

volume meglio noto con il titolo di *Viaggio sul Beagle*⁷. Nello stesso anno sposò Emma Wedgwood e fu eletto membro della Royal Society.

Nel corso degli anni Quaranta e Cinquanta, studiando la flora e la fauna della sua proprietà nel Kent, Darwin sviluppò la teoria della selezione naturale, redigendo nel 1844 un abbozzo delle sue idee destinato a circolazione privata. Aveva in mente di presentare tale teoria in un volume di ampio respiro, da condurre a termine, prima o poi, nel corso degli anni Sessanta. Tuttavia, quando nel 1858 a una società di dotti venne presentata una teoria della «sopravvivenza del più adatto» simile alla sua, elaborata da un altro zoologo, Alfred Russell Wallace, Darwin decise di rivendicare l'indipendenza e la precedenza delle proprie idee, e si precipitò dunque a darne alle stampe un «estratto», che era appunto *L'origine delle specie*. Nel 1860, in una riunione dell'Associazione Britannica per il Progresso della Scienza, Thomas Henry Huxley difese con successo il darwinismo in un famoso dibattito con Samuel Wilberforce, vescovo di Oxford⁸.

In anni successivi Darwin pubblicò un certo numero di trattati a integrazione della sua teoria, dedicati alla fecondazione e alla variazione di struttura e comportamento all'interno e fra le diverse specie. Il più conosciuto fra i suoi libri successivi fu *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*. In questo studio, oltre a sviluppare appunto la teoria della selezione sessuale, Darwin difendeva la tesi secondo cui gli esseri umani condividerebbero un antenato comune con gli oranghi, gli scimpanzé e i gorilla. Darwin morì nel 1882 e fu sepolto nell'abbazia di Westminster.

Darwin non fu comunque il primo a proporre una teoria dell'evoluzione. Nel mondo antico, come egli stesso riconosceva, il filosofo siciliano Empedocle aveva «prefigurato il principio della selezione naturale»⁹. Di Empedocle però aveva fatto scempio Aristotele, il quale riteneva che le specie esistessero dall'eternità, e l'insegnamento del filosofo agrigentino era stato ignorato dai cristiani, che credevano che le specie animali fossero state create da Dio per Adamo nel giardino dell'Eden. Il grande naturalista svedese Linneo (1707-1778), le cui classificazioni delle specie vegetali e animali avrebbero offerto la base su cui sarebbe stata costruita la teoria di Darwin, riteneva che ciascuna delle specie fosse stata creata separatamente, e che le somiglianze e le differenze fra di esse rivelassero il disegno del creatore.

Linneo e altri autori di tassonomie avevano suddiviso il regno vegetale e quello animale in generi e specie, ai quali avevano attribuito denominazioni latine. Tutti i leoni, per esempio, sono membri della medesima specie *felis leo*. La specie dei leoni appartiene al genere dei felini (*felis*), il quale include anche altre specie, come la tigre (*felis tigris*) e il leopardo (*felis pardus*). All'interno di una certa

specie le caratteristiche fra gli individui possono manifestare ampie variazioni, ma il contrassegno caratteristico d'una specie è dato dal fatto che i suoi membri possono riprodursi con altri membri di essa e dar vita a una discendenza ancora appartenente alla medesima specie. Le unioni fra i membri di specie differenti, invece, sono di norma sterili.

Invece di fare appello ai propositi imperscrutabili di un creatore, un certo numero di naturalisti aveva allora suggerito che le somiglianze fra le diverse specie all'interno di un genere potrebbero spiegarsi ipotizzando una discendenza da un remoto antenato comune. Ciò era stato proposto dal nonno di Darwin, Erasmus Darwin (1731-1802), e anche dallo zoologo francese Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), il quale nel 1815 aveva sostenuto che qualunque generazione di una data specie può acquisire un determinato carattere favorevole, e trasmetterlo quindi alla propria discendenza. Le giraffe, per esempio, protendendosi per raggiungere le foglie collocate più in alto sugli alberi avrebbero determinato l'allungamento del proprio collo, e quindi generato una prole dotata di collo più lungo.

Darwin, pur resuscitando l'antica idea di una selezione naturale, fu tuttavia in grado di avanzare una spiegazione del tutto diversa delle somiglianze e delle differenze fra le specie. Le basi fondamentali della sua teoria erano tre. Primo, gli organismi presentano grandi variazioni a seconda del grado del loro adattamento all'ambiente in cui vivono. Secondo, tutte le specie sono in grado di riprodursi a un tasso che ne accrescerebbe il numero di esemplari di generazione in generazione: anche una sola coppia di elefanti a riproduzione lenta, dopo un periodo di cinquecento anni, potrebbe annoverare ben quindici milioni di discendenti. Terzo, la ragione per cui le specie tuttavia non si accrescono e moltiplicano a questa velocità è dovuta al fatto che in ciascuna generazione soltanto una parte ridotta della prole sopravvive e giunge a sua volta a riprodursi. Tutti i membri di ogni specie debbono combattere per la propria sopravvivenza, contro l'ambiente e contro individui e specie che sono in concorrenza con loro, al fine di ottenere cibo per se stessi ed evitare di diventare nutrimento di altri viventi. È questo terzo fattore a operare la selezione che costituisce il meccanismo dell'evoluzione.

Grazie a questa lotta per la vita, qualsiasi variazione, anche se lieve, qualunque ne sia l'origine, purché risulti in qualsiasi grado utile a un individuo appartenente a qualsiasi specie, nei suoi rapporti infinitamente complessi con gli altri viventi e col mondo esterno, contribuirà alla conservazione di quell'individuo e, in genere, sarà ereditata dai suoi discendenti. Quindi anche i discendenti avranno migliori possibilità di sopravvivere, perché, tra i molti individui di una data specie, che vengono periodicamente generati, solo un piccolo numero riesce a sopravvivere (OS, 68).

Darwin distinguere tre diversi tipi di selezione. La selezione artificiale era praticata da gran tempo dagli allevatori, quando questi procedevano a selezionare esemplari – si trattasse di patate, oppure di cavalli da corsa – maggiormente adatti ai loro scopi. La selezione naturale, a differenza di quella artificiale, non era orientata a uno scopo: le variazioni vantaggiose si conservavano e diffondevano semplicemente in ragione dei condizionamenti esercitati dalla natura sulla sopravvivenza e sulla riproduzione degli individui d'una certa specie. All'interno della selezione naturale, Darwin operava poi una distinzione ulteriore, fra la selezione naturale in senso ristretto – che determinava se un individuo potesse o meno sopravvivere fino a riprodursi – e la selezione sessuale, che determinava con chi tendesse ad accoppiarsi un individuo capace di sopravvivere in tal modo. A differenza di Lamarck, Darwin non credeva che le variazioni nell'adattamento venissero acquisite dai genitori nel corso della loro vita: le mutazioni da questi trasmesse erano piuttosto quelle che essi stessi avevano ereditato. Per quanto fosse possibile stabilire alcune leggi di questa variabilità, le origini di una particolare modifica vantaggiosa potevano dunque ben essere dovute al caso.

La selezione naturale può venire agevolmente osservata e illustrata in riferimento a determinate caratteristiche interne a una singola specie. Supponiamo per esempio che vi sia una certa popolazione di falene, alcune delle quali sono scure e altre chiare, che abitano su betulle e sono oggetto di preda da parte degli uccelli. Se gli alberi conservano il loro colore argenteo naturale, le falene chiare, che sono più in grado di camuffarsi, avranno migliori possibilità di sopravvivenza, e finiranno così per costituire la maggior parte della popolazione. Se però quegli alberi si anneriscono per la fuliggine, le probabilità di sopravvivenza inclineranno a favore delle falene scure. Dal momento che queste sopravvivono in numero mediamente superiore, dall'esterno sembrerà allora che la specie stia cambiando il proprio colore caratteristico, mutandolo da chiaro a scuro.

Darwin credeva che, sul lungo periodo, la selezione naturale potesse procedere oltre e creare specie interamente nuove di piante e di animali. Ciò, di fatto, avrebbe costituito un processo tanto lento da non essere osservabile, nel senso corrente del termine; recenti scoperte nell'ambito della geologia avevano però reso plausibile l'idea che la terra fosse esistita per un periodo di tempo sufficientemente lungo a far sì che le specie fossero potute succedersi nell'esistenza in tale maniera. L'evoluzione pertanto avrebbe potuto spiegare non solo le somiglianze e le differenze fra specie viventi, ma anche la differenza fra specie attualmente esistenti e specie di età precedenti e ormai scomparse, che erano state scoperte in forma fossile in tutto il mondo. Anche gli organi e gli istinti più complessi, affermava Darwin,

potevano venire spiegati grazie all'accumulo di innumerevoli lievi variazioni, ciascuna delle quali favorevole per l'individuo.

Confesso che sembra incredibilmente assurdo supporre che la selezione naturale possa aver formato l'occhio, con tutti i suoi inimitabili congegni per regolare il fuoco a distanze differenti, per far entrare diverse quantità di luce, per correggere l'aberrazione sferica e cromatica. Tuttavia la ragione mi dice che, se è possibile dimostrare che esistono numerose gradazioni da un occhio perfetto e complesso a un altro molto imperfetto e semplice (ogni gradazione essendo utile al suo possessore); che, inoltre, l'occhio varia molto leggermente e che le variazioni sono ereditarie (e questo è certamente vero); e che una qualsiasi variazione o modificazione dell'organo può essere utile a un animale le cui condizioni di vita stanno mutando, allora la difficoltà di credere che, grazie alla selezione naturale, si possa formare un occhio perfetto e complesso, anche se insormontabile dalla nostra immaginazione, cessa di essere consistente (OS, 164-65).

Le ragioni in favore della teoria darwiniana si rafforzarono grandemente dopo la morte del suo autore, dapprima quando le leggi di Mendel sulla genetica e la popolazione ottennero generale notorietà, e poi quando la scoperta del DNA rese possibile, ai genetisti molecolari, fare chiarezza sul meccanismo dell'ereditarietà. La storia del darwinismo appartiene certamente alla storia della scienza, e non alla storia della filosofia; ma non vi è storia della filosofia che possa omettere di menzionare Darwin, per le implicazioni che la sua opera biologica ebbe sulla filosofia della religione e sulla metafisica generale¹⁰.

John Henry Newman.

Sebbene le idee di Darwin abbiano incontrato l'opposizione di alcuni circoli ecclesiastici, esse furono tuttavia accettate con equilibrio e serenità dal maggiore fra gli scrittori di cose religiose dell'età vittoriana, John Henry Newman. Poco dopo la comparsa dell'*Origine delle specie* Newman osservava che, se uno avesse dovuto credere alla creazione separata di ciascuna specie, allora avrebbe dovuto credere anche alla creazione delle rocce che contenevano i fossili. «C'è tanta mancanza di semplicità, nell'idea di una creazione distinta delle specie, – scriveva, – quanta ve ne è in quella della creazione di alberi in piena crescita, o di rocce che contengono fossili. Voglio dire che il fatto che le scimmie abbiano tanta somiglianza con gli uomini senza avere alcun nesso storico con la specie umana sarebbe altrettanto strano quanto lo sarebbe [...] l'assenza di una spiegazione delle vicende per cui delle ossa sono potute finire dentro delle rocce»¹¹. Newman era assolutamente pronto «ad andare fino in fondo con Darwin», e non prese parte ad alcuna controversia fra scienza e religione. Il titolo che gli compete, nell'occupare un posto all'interno

della storia della filosofia, si basa su altro.

Newman era nato a Londra nel 1801; fu studente al Trinity College di Oxford dal 1817 al 1820, e dopo la laurea fu membro dell'Oriel College fra il 1822 e il 1845. Nel 1828 divenne quindi vicario di St. Mary, la chiesa universitaria, ruolo in cui acquisì una solida fama di predicatore. Pur avendo avuto un'educazione evangelica, nel corso degli anni egli si venne convincendo della verità dell'interpretazione del cristianesimo data dalla Chiesa cattolica. Fu tra i fondatori del «Movimento di Oxford»¹², che combatteva per far accettare l'autorevolezza della propria interpretazione del messaggio cristiano nell'ambito della Chiesa d'Inghilterra. Nel 1845, tuttavia, Newman si convertì al cattolicesimo e si dimise dall'Oriel College.

In qualità di sacerdote cattolico romano, egli fondò un oratorio, ossia una comunità di sacerdoti parrocchiali a Birmingham, città dove trascorse la maggior parte del resto della sua esistenza. Nel 1850 ricevette per primo la nomina a rettore di una nuova università cattolica a Dublino, incarico che mantenne fino al 1858. Le lezioni da lui tenute e gli indirizzi da lui offerti nello svolgimento di quella funzione furono raccolti nel volume *L'idea di università*, che quando fu pubblicato divenne un classico della teoria dell'educazione.

Newman scrisse numerose opere teologiche, sia prima sia dopo la conversione al cattolicesimo; ma raggiunse la fama come scrittore, presso il grande pubblico, con la pubblicazione dell'*Apologia pro vita sua*, un'autobiografia scritta in risposta alle accuse alla sua integrità che gli erano state rivolte dal romanziere Charles Kingsley. Oltre a opere storiche e devozionali, Newman scrisse anche un classico della filosofia, il *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso* (1870), in cui trovano sviluppo idee sulla teoria della conoscenza che Newman aveva presentato dapprima nei sermoni universitari tenuti alla chiesa di St. Mary. Newman non condivideva l'entusiasmo del cardinale Manning, capo della Chiesa cattolica inglese, per la definizione del dogma dell'infallibilità papale da parte del Concilio Vaticano I nel 1870. Ciononostante, nel 1879 fu nominato cardinale da papa Leone XIII. Visse quindi una vita ritirata fino alla morte, avvenuta nel 1890. Una delle sue opere oggi maggiormente note è il *Sogno di Geronzio*, dramma poetico e meditazione sulla morte, che fu musicato da Edward Elgar nel 1900.

L'interesse di Newman per la filosofia derivava dal suo desiderio di dimostrare al mondo che non solo la fede in Dio, ma anche l'accettazione di un credo religioso specifico costituiva un'attività del tutto razionale. Affrontò dunque in modo diretto la domanda: come può giustificarsi una credenza religiosa, dal momento che le prove che concludono in favore di essa sembrano inadeguate, rispetto all'impegno totale richiesto dalla fede? A differenza di Kierkegaard,

Newman non pretendeva però che la fede venisse adottata in assoluta assenza di ragioni – quasi si trattasse d'un salto alla cieca in un precipizio. Piuttosto, egli cercava di mostrare che l'adesione a un credo era di per sé ragionevole, anche se non si potevano offrire argomenti a riprova dei suoi vari articoli. Trattando tale questione, nella *Grammatica dell'assenso*, Newman scrisse così molte cose di interesse filosofico generale circa la natura della credenza, considerata tanto nei contesti secolari quanto in quelli religiosi.

La questione filosofica generale posta da Newman è la seguente: è sempre errato concedere l'assenso a una proposizione, in assenza di una prova o di un argomento adeguati in favore di essa? Locke aveva affermato che non bisognava ammettere che alcuna proposizione avesse più certezza di quanta non ne giustificassero le prove su cui essa era costruita. In risposta, Newman sottolineava il fatto che la maggior parte delle nostre credenze più solide vanno ben al di là della fragilità delle prove che possiamo offrire in loro favore. Tutti noi crediamo che la Gran Bretagna sia un'isola; ma quanti di noi l'hanno davvero circumnavigata, o hanno incontrato persone che l'hanno fatto? Se rifiutassimo di dare mai il nostro assenso a cose che vanno al di là della forza probante dell'evidenza, il mondo non potrebbe andare avanti, e la scienza stessa non potrebbe fare progressi.

La credenza religiosa, dunque, non può venire condannata semplicemente a motivo del fatto che essa si basa su fondamenti che non sono più che congetturali. In realtà, affermava Newman, una forte prova della verità della religione cristiana può comunque trovarsi nella storia dell'ebraismo. Egli concordava tuttavia sul fatto che tale prova avesse un peso solamente per coloro che erano già disposti a riceverla, cioè quanti credevano nell'esistenza di Dio e nella possibilità della rivelazione. Se si domanda però perché mai uno, in prima istanza, dovrebbe credere in Dio, Newman risponde facendo appello all'esperienza interiore della potenza divina, che si trova nella voce della coscienza.

Va detto invero che pochi di coloro che già non fossero credenti hanno trovato convincente tanto l'argomento di Newman a partire dalla coscienza, quanto il suo appello alla testimonianza storica. Ma la considerazione in senso lato epistemologica in cui Newman inquadra la propria apologetica ha suscitato l'apprezzamento di filosofi che pure erano ben lontani dal dividerne la fede religiosa. Essa, probabilmente, costituisce la migliore trattazione del tema della credenza e della certezza che sia stata elaborata nell'epoca che va da Hume a Wittgenstein¹³.

Proprio nel periodo in cui Newman andava presentando la propria giustificazione della razionalità della credenza religiosa, a Basilea veniva nominato professore un giovane personaggio che avrebbe fatto riecheggiare, in tutto il xx secolo, il proprio proclama della morte di Dio. Friedrich Nietzsche era nato in Sassonia, in una famiglia devota al luteranesimo, nel 1844. Studiò alle università di Bonn e Lipsia; la sua formazione non fu filosofica, ma si svolse nell'ambito della filologia classica, disciplina nella quale egli diede mostra di così tanta capacità, da divenire professore ordinario all'età di soli ventiquattro anni, ancor prima di aver concluso il dottorato. Nietzsche insegnò a Basilea dal 1869 al 1879, escluso un breve intervallo di tempo in cui prestò servizio nel corpo infermieri di ambulanza, nel corso della guerra franco-prussiana del 1870.

Nietzsche fu profondamente influenzato da due eventi che precedettero di poco la sua ascesa in cattedra. Uno fu la lettura del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer; l'altro fu l'incontro con Richard Wagner, il cui *Tristano e Isotta* lo aveva affascinato fin da quando lo aveva ascoltato per la prima volta, all'età di sedici anni. La prima opera pubblicata da Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), palesava l'influenza di entrambi gli autori. In essa Nietzsche delineava una contrapposizione fra due aspetti dell'anima greca: le passioni selvagge e irrazionali personificate da Dioniso, che trovavano espressione nella musica e nella tragedia, e la bellezza disciplinata e armonica rappresentata da Apollo, che trovava espressione nell'epica e nelle arti plastiche. Il trionfo della cultura greca consistette dunque per Nietzsche nel raggiungere una sintesi di quei due principî – una sintesi poi disgregata dall'irruzione della razionalità di Socrate. La decadenza in cui a quel punto cadde la Grecia aveva finito così per contagiare anche la Germania dell'epoca di Nietzsche: essa avrebbe potuto salvarsene solo seguendo la guida di Wagner, cui era dedicata la prima edizione del libro.

Tra il 1873 e il 1876 Nietzsche pubblicò quattro saggi, le *Considerazioni inattuali* (o, secondo un'altra traduzione, *intempestive*). Due di essi erano di contenuto negativo: l'uno era dedicato alla critica di David Strauss, autore di una celebre *Vita di Gesù*¹⁴; l'altro conteneva un attacco alle pretese della storiografia scientifica. Gli altri due avevano invece contenuto positivo: l'uno tesseva l'elogio di Schopenhauer, l'altro un encomio di Wagner. Ma a partire dal 1878 Nietzsche ruppe con Wagner (era infatti rimasto disgustato dal *Parsifal*) e perse il proprio entusiasmo nei confronti di Schopenhauer (trovandone ora soffocante il pessimismo). In *Umano, troppo umano* si trovò quindi insolitamente in sintonia con la morale utilitaristica, e per una volta sembrò riconoscere alla scienza una valutazione superiore a quella da lui attribuita all'arte. Nietzsche continuava

tuttavia a rimanere convinto, nel profondo, che l'arte costituisse il compito supremo dell'esistenza: il che si palesa anche nella forma da lui data a quest'opera, che, piú che procedere per argomentazioni e deduzioni, sceglie la forma poetica e aforistica.

Nel 1879, affetto da una malattia psicosomatica, Nietzsche ottenne il pensionamento anticipato dalla propria cattedra a Basilea, e pose fine alla propria carriera accademica. Nei dieci anni seguenti risiedette in diverse località in Italia e in Svizzera, per cercare di migliorare le proprie condizioni di salute, trascorrendo diverse estati a Sils Maria in Engadina. Pubblicò quindi una serie di lavori con cui sperava di sostituire al pessimismo di Schopenhauer un'affermazione della vita di stampo ottimistico. In opere come *Aurora* (1881) e *La gaia scienza* (1882) denunciò, come elementi ostili alla vita, l'abnegazione cristiana, l'etica altruistica, la politica democratica e il positivismo scientifico. Considerava proprio compito «erigere una nuova immagine e un nuovo ideale dello spirito libero»¹⁵.

Per dare espressione pratica della libertà del proprio spirito, nel 1882 Nietzsche si uní al materialista tedesco Paul Rée e alla femminista russa Lou von Salomé, in una coabitazione a tre. Questo triangolo amoroso, tuttavia, non durò a lungo, e dal 1883 al 1885 Nietzsche si dedicò piuttosto alla redazione della sua opera piú famosa, *Cosí parlò Zarathustra*, scritta in un linguaggio oracolare. La conclusione infelice della sua relazione con Lou Salomé può avere svolto almeno in parte un qualche ruolo nella redazione di uno dei piú celebri aforismi del libro: «Vai dalle donne? Non dimenticare la frusta!» (Z, 78). L'opera conteneva comunque tre idee, decisamente piú importanti, che avrebbero assunto un certo rilievo nell'ultimo periodo della vita di Nietzsche. La prima è l'idea che gli uomini, quali sono adesso, saranno destinati a venire sostituiti da una razza di superuomini: «piú elevati, piú forti, piú vittoriosi, piú lieti, squadrati e rettilinei nel corpo e nell'anima» (Z, 343). La seconda è invece l'idea della transvalutazione dei valori: un completo rovesciamento delle priorità che avevano caratterizzato la morale tradizionale, in specie quella cristiana. La terza infine è l'idea dell'eterno ritorno dell'eguale: nell'infinità del tempo ci sono cicli periodici in cui tutto ciò che è accaduto una volta è destinato ad accadere nuovamente.

Di tali idee fu data un'esposizione meno profetica e piú discorsiva nelle opere filosoficamente piú importanti di Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886) e *La genealogia della morale* (1887). Questi testi presentano la contrapposizione fra una morale aristocratica, dei signori, che conferisce un valore elevato a nobiltà, coraggio e veracità, e una morale da schiavi, o morale del gregge, che invece dà valore a tratti remissivi e di sottomissione come l'umiltà, la compassione e la benevolenza. Nietzsche considerava tali opere come prolegomeni a

un'esposizione sistematica della propria filosofia, a cui lavorò con energia, ma che tuttavia non fu in grado di portare mai a termine. Diverse versioni di essa, estratte dai suoi appunti, furono pubblicate postume; ma solo la prima parte dell'opera apparve nel corso della vita di Nietzsche, con il titolo *Anticristo* (testo dato alle stampe in seguito, nel 1895).

Il 1888 fu un anno di fervida produzione letteraria. Oltre a redigere l'*Anticristo*, Nietzsche pubblicò un feroce attacco a Wagner (*Il caso Wagner*) e scrisse il *Crepuscolo degli idoli* (pubblicato nel 1889). Scrisse anche un'opera semiautobiografica, *Ecce homo*, nella quale possono rilevarsi già i segni di quell'instabilità mentale (la quale, almeno stando ad alcuni, era di probabile origine sifilitica) che lo portarono all'internamento in manicomio a Jena, nel 1889. Nietzsche terminò i suoi giorni nella follia, assistito prima dalla madre e più tardi, a Weimar, dalla sorella Elisabeth, che costituì un archivio per raccoglierne le carte. Nietzsche morì nel 1900; la sorella assunse allora il controllo del *Nachlass*, ed esercitò un certo grado di gelosa e discutibile tutela sulla pubblicazione dei frammenti postumi.

Nel corso del xx secolo, Nietzsche ebbe una grande influenza nell'Europa continentale, in particolare sulla letteratura russa e sulla filosofia tedesca. La sua opposizione alla morale della sottomissione e al socialismo democratico lo rese popolare presso i nazisti, che si consideravano infatti portatori di una razza superiore di umanità. In parte anche per questa ragione, Nietzsche fu a lungo negletto dai filosofi di lingua inglese; ma nell'ultima parte del secolo, teorici dell'etica di tradizione analitica hanno finito per comprendere che al furioso attacco condotto da Nietzsche contro la moralità tradizionale era necessario rispondere, e non bastava limitarsi a ignorarlo¹⁶.

¹ La logica di Mill viene trattata in dettaglio *infra*, nel **cap. iv**.

² La citazione è tratta della prima edizione di *The Methods of Ethics* (1874) [N.d.T.].

³ Per comprendere meglio questa osservazione sarà utile sottolineare come il titolo del capolavoro schopenhaueriano suoni appunto, in alcune traduzioni inglesi, *The World as Will and Idea* [N.d.T.].

⁴ L'opera è nota presso il pubblico italiano soprattutto con il titolo di *Aut-Aut*, e a quest'ultimo ci si atterrà dunque nel seguito del volume [N.d.T.].

⁵ K. Marx e F. Engels, *The Communist Manifesto*, a cura di D. McLellan, Oxford University Press, Oxford 1992, p. 48 (la citazione è tratta dalla Prefazione all'edizione inglese del 1888).

⁶ La teoria marxiana del plusvalore verrà trattata più in dettaglio *infra*, nel **cap. xi**.

⁷ Cfr. Ch. Darwin, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, Einaudi, Torino 2005 [N.d.T.].

⁸ Vedi *infra*, **cap. xii**, il paragrafo intitolato *Creazione ed evoluzione* [N.d.T.].

⁹ Vedi vol. I, p. 26.

¹⁰ Tali implicazioni sono discusse *infra*, nei **capp. vii e xii**.

¹¹ Citato in D. Brown, *Newman. A Man for Our Time*, Spck, London 1990, p. 5.

¹² Si tratta di un movimento riformista sorto nel seno della Chiesa anglicana nel 1833, per opera soprattutto di John Keble e dello stesso Newman [N.d.T.].

¹³ Vedi *infra*, **cap. VI**.

¹⁴ *La vita di Gesù o Esame critico della sua storia* era stata pubblicata da David Friedrich Strauss nel 1835 [N.d.T.].

¹⁵ La frase in questione non è propriamente di Nietzsche. Essa si leggeva nella quarta di copertina della prima edizione della *Gaia scienza* (1882), ed è dunque da attribuirsi probabilmente agli editori di quell'opera. Cfr. P. Franco, *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period*, The University of Chicago Press, Chicago 2011, p. IX: «This book marks the conclusion of a series of writings by Friedrich Nietzsche whose common goal is to erect a new image and ideal of the free spirit» [N.d.T.].

¹⁶ Gli scritti di Nietzsche sulla morale saranno presi in considerazione più in dettaglio *infra*, nel **cap. IX**.

Capitolo secondo

Da Peirce a Strawson

Peirce e il pragmatismo.

I pensatori che abbiamo preso in considerazione fino a questo punto, nei vari volumi di questa *Storia*, provengono tutti dall'Europa, dall'Africa Settentrionale o dal Medio Oriente. Il continente americano, nel quale al giorno d'oggi dimorano molti dei filosofi più influenti al mondo, fu pressoché filosoficamente sterile fino all'ultima parte del XIX secolo. Nel XVIII, contributi di grande sottigliezza a vari ambiti della filosofia erano stati comunque già offerti dal teologo calvinista Jonathan Edwards (1703-1758) e dall'illuminista Benjamin Franklin (1706-1790), la cui erudizione spaziava nei più diversi campi del sapere. All'inizio del XIX secolo il saggista Ralph Waldo Emerson (1803-1882) presentò per parte sua una forma di idealismo, detto «trascendentalismo», che per breve tempo fu di moda negli Stati Uniti. Ma fu solamente con l'opera di Charles Sanders Peirce (1839-1914) che ebbe davvero inizio l'era della filosofia americana.

Peirce era figlio di un valente professore di matematica, docente a Harvard; università in cui anch'egli conseguì una laurea in chimica *summa cum laude* nel 1863. Per trent'anni lavorò per la guardia geodetica e costiera degli Usa, intraprendendo anche alcune ricerche all'osservatorio di Harvard. L'unico libro che Peirce diede alle stampe, le *Ricerche fotometriche*, era un'opera di astronomia. Intorno al 1872 egli si unì a William James, Chauncey Wright, Oliver Wendell Holmes e altri per formare un gruppo di discussione noto come «Club Metafisico». Tenne quindi alcuni corsi a Harvard sulla storia e la logica della scienza, e dal 1879 al 1884 fu docente di logica alla Johns Hopkins University di Baltimora, ateneo allora di fondazione recente e molto orientato alla ricerca. Peirce era tuttavia una persona difficile e insofferente alle convenzioni accademiche; anche il suo matrimonio con Melusina Fay, fra le pioniere del movimento femminista, si ruppe definitivamente nel 1883. Peirce finì così per non ottenere la conferma in ruolo, sicché in seguito non occupò mai una posizione accademica stabile, né ebbe più un lavoro a tempo pieno. Durante l'ultima parte della sua vita visse anzi in povertà in Pennsylvania, con la sua seconda e devota moglie, Juliette.



Peirce ritratto in compagnia della seconda moglie, Juliette.

Peirce fu un pensatore altamente originale. Al pari di molti altri filosofi del XIX secolo, assunse come punto di partenza la filosofia di Kant, di cui sosteneva di conoscere quasi a memoria la *Critica della ragion pura*. Ma considerava dilettantesca la comprensione che Kant aveva della logica formale. Quando dunque si accinse a porre rimedio a tale mancanza, Peirce ritenne indispensabile rimaneggiare sostanziose parti del sistema kantiano, come la teoria delle categorie. In maniera inconsueta fra i suoi contemporanei, Peirce conosceva e ammirava inoltre gli scritti degli scolastici medievali, in particolare le opere di Duns Scoto. La caratteristica che egli maggiormente apprezzava nei filosofi scolastici (così come negli architetti dello stile gotico) era la completa assenza, nelle loro opere, di presunzione

personale. Peirce stesso aveva, peraltro, un'opinione piuttosto elevata dei propri meriti: in logica, considerava pari a sé solamente Aristotele e Leibniz. Le sue opere spaziavano in una gamma di contenuti assai ampia, dal momento che non si occupavano soltanto di logica in senso stretto, ma si estendevano anche alla teoria del linguaggio e della conoscenza e alla filosofia della mente. Peirce fu inoltre all'origine di una delle scuole americane di filosofia destinate a esercitare maggiore influenza, vale a dire il pragmatismo.

Nel corso della sua vita, Peirce presentò la propria filosofia al pubblico solamente attraverso una serie di articoli di giornale. Nel 1868 egli pubblicò nel «*Journal of Speculative Philosophy*» due articoli dal titolo *Questioni concernenti certe pretese facoltà umane*, che esponevano una prima versione della sua teoria della conoscenza. I risultati cui pervengono tali lavori sono per lo più negativi: affermano che noi non siamo dotati di facoltà in grado d'operare una qualche introspezione, né possiamo pensare in assenza di segni. Ma, soprattutto, non disponiamo di una facoltà intuitiva: ogni nozione è logicamente determinata da qualche nozione precedente.

Più influente di tali articoli fu una serie di *Illustrazioni della logica della scienza*, che apparvero sul «*Popular Science Monthly*» nel 1877-78. In esse Peirce enunciava il proprio principio del fallibilismo, secondo cui tutto ciò che aspira a essere conoscenza umana deve, in ultima analisi, potersi rivelare erroneo. Ciò, insisteva Peirce, non significa che non vi sia qualcosa come la verità oggettiva. La verità assoluta è la meta cui tende l'indagine scientifica; ma il massimo che noi possiamo raggiungere è un'approssimazione sempre maggiore a essa. Uno degli articoli del 1878 contiene la prima formulazione di ciò che più tardi sarebbe stato chiamato il «principio del pragmatismo», in base al quale, allo scopo di ottenere chiarezza nei nostri pensieri su un determinato oggetto, è necessario prendere in considerazione solamente quegli effetti di ordine pratico che possano concepirsi come impliciti in tale oggetto (EWP, 300).

Nel 1884 Peirce curò la pubblicazione di una raccolta di *Studi di logica della Johns Hopkins University*. Vi scrisse un saggio sulla logica delle relazioni, mentre a presentare il sistema peirciano di logica quantificazionale, nel volume, era invece uno dei suoi discepoli. Tale sistema includeva un nuovo tipo di notazione per rappresentare la sintassi delle relazioni: per esempio il segno composto «Aij» poteva stare per «Isacco ama Jessica», e il segno «Pijk» per «Isacco presenta Jessica a Kore». Il sistema conteneva anche due segni indicanti quantificatori, « Σ » che corrisponde a «qualche» e « Π » che corrisponde a «ogni». La sintassi dell'«algebra generale della logica», come la chiamava Peirce, era equivalente a quella del sistema di logica che Gottlob Frege – ignoto a Peirce – aveva sviluppato in Germania pochi

anni prima.

Peirce presentò quindi la sua metafisica e la sua filosofia della mente sulla rivista «The Monist» nel 1891-92, con il titolo *Una congettura per l'enigma*, ponendole sullo sfondo di una generale cosmologia evoluzionistica. L'esposizione definitiva del suo pragmatismo (che egli ora preferiva tuttavia chiamare «pragmaticismo», dal momento che desiderava prendere decisamente le distanze da alcune tesi sostenute dai suoi seguaci pragmatisti) fu offerta in un corso di lezioni tenute a Harvard nel 1903, e in una successiva serie di interventi poi apparsi su «The Monist» nel 1905.

Negli ultimi anni della sua vita, Peirce lavorò alacremente allo sviluppo di una teoria generale dei segni – una «semiotica», come la chiamava – quale cornice in cui inscrivere la propria concezione filosofica del pensiero e del linguaggio. Molte di queste idee, che alcuni considerano il principale contributo offerto da Peirce alla filosofia, furono elaborate fra il 1903 e il 1912, nel corso di una corrispondenza intrattenuta con una donna di nazionalità inglese, Victoria Welby.

Peirce non riuscì mai a portare a compimento la sintesi filosofica alla quale pure aveva lavorato per molti anni, e alla morte lasciò una gran quantità di inediti allo stato di abbozzo, molti dei quali vennero pubblicati postumi, grazie all'interesse fiorito nel xx secolo intorno alla sua opera. L'influenza esercitata da Peirce su altri filosofi non è stata comunque proporzionale al suo genio. Il lavoro da lui compiuto in ambito logico non fu mai esposto in una forma compiuta e rigorosa: sarebbe così stato Frege, attraverso Russell, a dare al mondo quel sistema logico che i due filosofi pure avevano concepito quasi contemporaneamente, e in assoluta indipendenza l'uno dall'altro. La sottile versione del pragmatismo elaborata da Peirce non fu mai in grado di catturare l'immaginazione del mondo, come avrebbe invece saputo fare la versione più popolare elaborata dal suo ammiratore William James. È dunque all'opera di Frege e di James che dobbiamo rivolgerci a questo punto.

Il logicismo di Frege.

Nel corso della sua vita, Gottlob Frege (1848-1925) non godette di alcuna celebrità; ma dopo la morte giunse a occupare una posizione unica nella storia della filosofia. A lui si deve l'invenzione della moderna logica matematica, ed egli stesso fu un filosofo della matematica di primissimo livello. Molti venerano in lui il fondatore della scuola filosofica che a lungo ha esercitato il predominio nelle università dei paesi anglofoni: la filosofia analitica, la quale focalizza i propri interessi sull'analisi linguistica del significato. Fu l'influenza di

Frege – mediata in Gran Bretagna da Bertrand Russell e, nell'Europa continentale, da Edmund Husserl – a imprimere alla filosofia quella svolta linguistica che ha segnato in modo caratteristico il xx secolo.

Frege era nato in una famiglia luterana di insegnanti che risiedeva a Wismar, sulla costa baltica della Germania. Il padre morì quando Gottlob era adolescente, e questi, durante la scuola e l'università, fu mantenuto dalla madre, divenuta allora direttrice della scuola femminile che era stata fondata dal marito. Fece il suo ingresso all'Università di Jena nel 1869, ma dopo quattro semestri si trasferì a Göttingen, dove conseguì il dottorato nel 1873, con una dissertazione di argomento geometrico. Ritornò quindi a Jena nel 1874 in qualità di *Privatdozent* – incarico didattico non retribuito – e là insegnò per quarantaquattro anni nella facoltà di matematica, avendo ottenuto una cattedra nel 1879. Se si prescinde dall'attività intellettuale, la vita di Frege fu priva di avvenimenti significativi, e anche piuttosto appartata. Pochi fra i suoi colleghi si preoccuparono di leggerne i libri e gli articoli, e per la sua opera più importante egli ebbe addirittura difficoltà a trovare un editore.

La produzione scientifica di Frege ebbe inizio nel 1879, con la pubblicazione di un pamphlet dal titolo *Begriffsschrift* («Ideografia»). La «scrittura concettuale» che dava il titolo al libro consisteva in una nuova simbologia, progettata allo scopo di mettere in evidenza con chiarezza relazioni logiche che il linguaggio ordinario tende a oscurare. Frege se ne serviva per sviluppare un nuovo sistema che conserva tuttora un posto di rilievo nel cuore della logica moderna: il calcolo proposizionale. Si tratta della branca della logica che si occupa di quelle inferenze che dipendono dalla forza posseduta da negazione, congiunzione, disgiunzione, ecc., quando queste sono applicate a enunciati considerati nel loro complesso. Il principio fondamentale su cui si basa il calcolo proposizionale consiste nel considerare il valore di verità (cioè la verità o la falsità, a seconda dei casi) di enunciati contenenti connettivi del tipo di «e», «se» e «oppure», come se questo fosse determinato esclusivamente dai valori di verità degli enunciati che a loro volta li compongono, e che sono congiunti da quei medesimi connettivi. Enunciati composti come «La neve è bianca e l'erba è verde» sono dunque trattati come se fossero, nei termini tecnici adoperati dai logici, *funzioni di verità* delle proposizioni semplici che li costituiscono, come appunto «La neve è bianca» e «L'erba è verde».

La logica proposizionale era già stata studiata, nel mondo antico, dagli stoici, e nel Medioevo da Ockham e da altri autori; ma è stato Frege a darle la prima formulazione sistematica. La *Begriffsschrift* presenta il calcolo proposizionale in forma assiomatica, per cui tutte le leggi della logica proposizionale vengono fatte derivare, con uno

specifico metodo d'inferenza, da un certo numero di proposizioni primitive. Il simbolismo effettivamente inventato da Frege a questo scopo è difficile da riprodurre a stampa, e da diverso tempo è ormai stato sostituito da un sistema che rende più agevole la presentazione del calcolo; ma le operazioni che già quello esprimeva continuano a essere fondamentali nella logica matematica.

Il maggior contributo dato da Frege alla logica non è stato tuttavia il calcolo proposizionale, bensì il calcolo dei predicati. Esso è quel ramo della logica che ha a che fare con la struttura interna delle proposizioni, più che con proposizioni considerate come unità atomiche. Frege ha inventato una nuova notazione per rendere la quantificazione, vale a dire, un metodo per simboleggiare e presentare in modo rigoroso quelle inferenze che dipendono, per la loro validità, da espressioni quali «tutti», «alcuni» o «nessuno». Con questa notazione Frege presentava un calcolo dei predicati in grado di produrre grandi miglioramenti rispetto alla sillogistica aristotelica, a cui fino a quel punto si era guardato come alla totalità compiuta e definitiva della logica. Il calcolo di Frege, per la prima volta, permetteva infatti alla logica formale di estendersi anche a enunciati contenenti una quantificazione multipla, come «Nessuno sa tutto» e «Ogni ragazzo ama qualche ragazza»².

Anche se la *Begriffsschrift* costituisce un testo classico nella storia della logica, l'intento di Frege, quando la scrisse, era più rivolto alla matematica che alla logica stessa. Egli desiderava cioè proporre tanto un sistema formale per l'aritmetica quanto un sistema formale per la logica, e – ciò che più importa – voleva mostrare che quei due sistemi erano intimamente connessi fra loro. Di tutte le verità dell'aritmetica, sosteneva Frege, si poteva mostrare la derivazione da verità della logica, senza necessità di alcun sostegno esterno. In che modo bisognasse dimostrare questa tesi (che divenne nota come «logicismo») era delineato appunto nella *Begriffsschrift*, e poi esposto in maniera più completa in due opere successive, *Die Grundlagen der Arithmetik* («I fondamenti dell'aritmetica») del 1884 e *Grundgesetze der Arithmetik* («Leggi fondamentali dell'aritmetica»), edito nel 1893 (vol. I) e nel 1903 (vol. II).

Il passo più importante, nel programma logicista di Frege, consisteva nel definire le nozioni aritmetiche – come quella di numero – in termini di pure nozioni logiche – come quella di classe. Frege riesce a compierlo trattando i numeri cardinali alla stregua di classi di classi equivalenti, vale a dire, di classi con il medesimo numero di membri. In questo modo, il numero due è la classe delle coppie, e il numero tre la classe delle terne. Tale definizione a prima vista sembra affetta da circolarità, ma di fatto non lo è, dal momento che la nozione di equivalenza fra classi può essere definita senza far ricorso

alla nozione di numero. Due classi sono equivalenti fra loro se possono essere mappate l'una nell'altra senza che la corrispondenza lasci un residuo. Dunque, per prendere uno degli esempi di Frege, un cameriere può sapere che su un tavolo ci sono tanti coltelli quanti piatti, anche senza sapere quanti ve ne siano degli uni e degli altri. Tutto ciò che ha bisogno di fare è osservare che vi è un coltello alla destra di ciascun piatto, e un piatto alla sinistra di ogni coltello.

In questo modo, potremmo allora definire per esempio il quattro come la classe di tutte le classi equivalenti alla classe degli evangelisti. Una tale definizione sarebbe però inutile, rispetto all'intento del logicista, dal momento che il fatto che vi siano stati quattro evangelisti non è parte della logica. Per ciascun numero, Frege allora ha da rinvenire una classe che non solo sia della misura corretta, ma la cui misura sia inoltre logicamente garantita. A tal fine, egli fa dunque cominciare la serie dei numeri con lo zero. Quest'ultimo può definirsi, in termini puramente logici, come la classe di tutte le classi equivalenti alla classe di oggetti che non sono identici a se stessi: una classe che ovviamente è priva di membri («la classe nulla»). Possiamo poi procedere a definire il numero uno come la classe di tutte le classi equivalenti alla classe il cui unico membro è zero. Al fine di passare da queste definizioni alle definizioni degli altri numeri naturali, Frege ha quindi bisogno di definire la nozione di «successivo», nel senso per cui tre è il successivo di due e quattro è il successivo di tre nella serie dei numeri. Egli definisce allora « n è immediatamente successivo a m » in questo modo: «Esiste un concetto F , e un oggetto x che ricade sotto di esso, tale che il numero degli F è n , e il numero degli F non identici a x è m ». Con l'aiuto di questa definizione, gli altri numeri possono essere definiti senza ricorrere ad altre nozioni che non siano quelle logiche, come quella di identità, classe ed equivalenza tra classi.

L'Ideografia è un'opera piuttosto austera e formale. *I fondamenti dell'aritmetica* invece espongono il programma logicista in maniera assai più completa, ma anche molto più informale. Di rado vi compaiono delle notazioni simboliche, e Frege si adopera grandemente per trovare corrispondenza fra la propria opera e quella di altri filosofi. Secondo Kant, la nostra conoscenza tanto dell'aritmetica quanto della geometria dipende dall'intuizione: nella *Critica della ragion pura* egli aveva affermato che le verità matematiche sono sintetiche *a priori*, vale a dire che, pur essendo autenticamente ampliative del sapere, esse sono note prima di qualunque esperienza³. John Stuart Mill, come abbiamo visto, affermava invece che le proposizioni della matematica erano generalizzazioni empiriche, ampiamente applicabili all'esperienza e ampiamente confermate da essa, ma comunque *a posteriori*.

Frege concordava con Kant, contro Mill, nel ritenere che la

matematica sia oggetto di conoscenza *a priori*, e come Kant pensava che la geometria riposi sull'intuizione. Ma la sua tesi secondo cui l'aritmetica costituiva un ramo della logica significava che essa non era affatto sintetica, come pretendeva Kant, bensì analitica. L'aritmetica – se Frege aveva ragione – doveva basarsi solamente sulle leggi generali che erano all'opera in ogni sfera della conoscenza, e non aveva bisogno di alcun sostegno da parte di fatti empirici. L'aritmetica non aveva un proprio oggetto separato e peculiare, più di quanto lo avesse la logica.

Nei *Fondamenti* erano due le tesi che Frege considerava particolarmente importanti. Una è che ciascun numero individuale costituisce un oggetto autosussistente. L'altra è che il contenuto di un'affermazione che attribuisce un numero è un asserto relativo a un concetto. A prima vista, queste proposizioni sembrano in conflitto fra loro; ma una volta che si capisca ciò che Frege intende per «concetto» e per «oggetto», vedremo che le cose non stanno così.

Nel dire che un numero è un oggetto, Frege non sta suggerendo che si tratti di qualcosa di tangibile, come un cespuglio o una scatola. Piuttosto, nel farlo egli sta negando due cose. Primo, sta negando che un numero sia la proprietà di qualcosa: nel caso di «tre topolini ciechi»⁴, per dire, l'essere-tre non è proprietà di alcun topolino, alla maniera in cui lo è invece la cecità. Secondo, sta negando che il numero sia alcunché di soggettivo, un'immagine o un'idea, o una proprietà qualunque di un'entità mentale.

I concetti, per Frege, sono indipendenti dalla mente: per cui non vi è contraddizione fra il sostenere che i numeri sono oggettivi e il dichiarare che gli asserti numerici sono asserti intorno a concetti. Con quest'ultima osservazione, Frege intende dire che un'affermazione come «La terra ha una luna» attribuisce il numero uno al concetto *luna della terra*. Analogamente, «Venere non ha lune» attribuisce il numero zero al concetto *lune di Venere*. In quest'ultimo caso, è del tutto chiaro che non esiste affatto una qualche luna che abbia come proprietà un numero. Ma tutti gli asserti numerici vanno trattati allo stesso modo.

Ma se gli asserti numerici di questo tipo sono asserti su concetti, che tipo di oggetto è di per sé un numero? La risposta di Frege è che un numero è l'*estensione* di un concetto. Il numero che appartiene al concetto *F*, dice, è l'estensione del concetto «che ha lo stesso numero di elementi di *F*». Ciò è tanto quanto dire che esso è la classe di tutte le classi che hanno il medesimo numero di membri della classe degli *F*, come si è spiegato poc'anzi. Così, la teoria fregeana per cui i numeri sono oggetti dipende dalla possibilità di prendere le classi come oggetti.

Negli anni successivi alla pubblicazione dei *Fondamenti*, Frege diede alle stampe un certo numero di scritti originali e fecondi sulla filosofia

del linguaggio. Tre di essi apparvero nel 1891-92: si tratta di *Funzione e concetto*, *Senso e denotazione* e *Concetto e oggetto*. Ciascuno di questi saggi presentava idee filosofiche originali e di grande importanza, e lo faceva con chiarezza e brevità stupefacenti. Non c'è dubbio che Frege stesso li concepiva come ancillari, rispetto alle ricerche da lui condotte intorno alla natura della matematica; oggi però tali lavori sono considerati classici, e stanno a fondamento della moderna teoria semantica⁵.

Fra il 1884 e il 1893 Frege si dedicò al trattato che avrebbe dovuto costituire il culmine della sua carriera intellettuale, i *Grundgesetze*, che avrebbero dovuto esporre in maniera compiuta e in termini formali la costruzione logicista dell'aritmetica a partire dalla logica. Il compito di tale lavoro consisteva nell'enunciare un insieme di assiomi che fossero riconoscibili come verità della logica, nel proporre quindi un insieme di regole d'inferenza la cui correttezza non fosse controversa, per poi – applicando tali regole a quegli assiomi – derivare una per una le verità standard dell'aritmetica. Tale impresa avrebbe dovuto occupare tre volumi, solo due dei quali furono tuttavia completati: il primo trattava dei numeri naturali; il secondo dei numeri negativi, frazionari, irrazionali e complessi.

L'ambizioso progetto di Frege abortì prima di essere condotto a termine. Tra la pubblicazione del primo volume, nel 1893, e quella del secondo, nel 1903, Frege ricevette infatti una lettera dal filosofo inglese Bertrand Russell, in cui si metteva in evidenza come il quinto degli assiomi iniziali di quell'opera rendesse di fatto l'intero sistema inconsistente. In effetti questo assioma affermava che se ogni F è un G , e ogni G è un F , allora la classe degli F è identica alla classe dei G , e viceversa. Si trattava dell'assioma che, con le parole di Frege, consentiva la transizione da un concetto alla sua estensione – la transizione dai concetti alle classi: passaggio essenziale, se si trattava di stabilire che i numeri erano oggetti logici.

Il problema, come evidenziava Russell, era che il sistema, con tale assioma, permette senza alcuna restrizione la formazione di classi di classi, e poi di classi di classi di classi, e così via. Le classi debbono essere esse stesse classificabili. Ora però, può una classe essere membro di se stessa? La maggior parte delle classi non sono tali (la classe degli uomini non è un uomo), ma alcune in apparenza lo sono (per esempio, la classe delle classi è sicuramente una classe). Sembra pertanto che veniamo così ad avere due tipi di classi: le classi che sono membri di se stesse e quelle che non lo sono. Ma la formazione della classe di tutte le classi che non sono membri di se stesse conduce a un paradosso: se essa è membro di se stessa, allora non è membro di se stessa; e se non è membro di se stessa, allora è membro di se stessa. Un sistema che conduce a un paradosso simile non può tuttavia essere

logicamente corretto.

Il secondo volume dei *Grundgesetze* era già in stampa, quando giunse a Frege la lettera di Russell. Piuttosto abbattuto, Frege descrisse allora il paradosso in un'appendice, e tentò di rattoppare il sistema indebolendo l'assioma incriminato. Ma il sistema, anche così riveduto, si rivelò a propria volta incoerente. Quando lasciò l'insegnamento a Jena, nel 1918, Frege sembrava aver ormai abbandonato la convinzione che l'aritmetica fosse derivabile dalla logica, per ritornare all'idea kantiana secondo cui l'aritmetica, come la geometria, è sintetica *a priori*.

Noi sappiamo oggi che il programma logicista non è in alcun modo realizzabile. Il sentiero che conduce dagli assiomi della logica ai teoremi dell'aritmetica è infatti sbarrato in due punti. Primo, come ha mostrato Russell, la teoria ingenua degli insiemi che era parte della base logica da cui muoveva Frege è in se stessa inconsistente. Secondo, la nozione di «assiomi dell'aritmetica» è stata messa a sua volta in questione quando, più tardi, è stato mostrato (dal matematico austriaco Kurt Gödel, nel 1931) che è impossibile dotare l'aritmetica di un'assiomatizzazione completa e coerente.

Ciononostante, l'eredità filosofica di Frege è stata enorme. Egli spesso paragona il matematico a un geografo, che traccia la mappa di continenti inesplorati. La sua stessa vicenda di pensatore fu simile a quella vissuta come esploratore da Cristoforo Colombo. Proprio al modo in cui Colombo non riuscì a trovare un passaggio a ovest verso l'India, ma permise all'Europa di venire a conoscenza d'un intero continente ignoto, così anche Frege non riuscì a derivare l'aritmetica dalla logica, ma operò delle innovazioni in ambito logico, e dei progressi in ambito filosofico, che cambiarono in modo permanente l'intera mappa di entrambe le discipline. Come Colombo, Frege cedette allo scoramento e allo sconforto: non avrebbe mai saputo di essere stato il fondatore di un importante movimento filosofico. Non rinunciò però mai del tutto alla speranza che la propria opera potesse conservare un qualche valore. Nel lasciare le proprie carte al figlio, poco prima della morte avvenuta nel 1925, egli scriveva: «Non disprezzare le annotazioni che ho scritto. Anche se non è tutto oro, c'è dell'oro in esse».

Psicologia e pragmatismo in William James.

William James (1842-1910) era più vecchio di sei anni rispetto a Frege, ma cominciò la propria carriera filosofica in una fase piuttosto avanzata della sua vita. Nacque a New York; era figlio di un teologo seguace di Swedenborg, ed era anche fratello maggiore del celebre romanziere Henry James. La sua educazione si svolse parte in America

e parte in Europa, dove frequentò scuole in Francia e in Germania. Per un po' di tempo fu incerto se intraprendere la carriera del pittore o quella del medico, ma nel 1864 si immatricolò alla Harvard Medical School. Dopo aver conseguito la laurea, soffrì per un certo periodo di salute cagionevole e di depressione, ma dopo essersi ripreso (egli attribuì il merito della guarigione alla lettura delle opere del filosofo francese Charles Renouvier) fu nominato istruttore di anatomia e fisiologia presso la facoltà di medicina di Harvard. I suoi interessi si spostarono quindi verso la psicologia empirica, e nel 1876 istituì il primo laboratorio americano di psicologia. Fra i suoi discepoli ebbe anche la scrittrice Gertrude Stein. I *Principi di psicologia*, pubblicati da James in due volumi nel 1890, contenevano una vivace panoramica dei risultati di quella disciplina, che allora stava muovendo i suoi primi passi. Il compito della psicologia, per come lo intendeva James, era stabilire un collegamento fra determinate condizioni cerebrali e il variare fenomenico del flusso di coscienza.

Il libro divenne un testo canonico di riferimento, ma proprio al momento della pubblicazione James lasciò la psicologia per diventare professore di filosofia – disciplina che lo aveva affascinato fin dai tempi delle sue discussioni con Peirce e con altri, nel «Club Metafisico» del 1872. A James, così come al padre, stavano molto a cuore le questioni religiose, ed egli era ansioso di tentare di riconciliare l'immagine scientifica del mondo con una credenza in Dio, nella libertà e nell'immortalità. La sua carriera professionale, come scrittore di cose filosofiche, si inaugurò nel 1897 con la comparsa di *La volontà di credere*, opera nella quale James prendeva in esame situazioni nelle quali ci troviamo a dover decidere in mancanza di una cogente evidenza teoretica. In tali casi, sosteneva, al dovere di credere la verità bisognerebbe conferire un peso pari a quello dato al dovere di evitare l'errore. Ben presto egli si costruì una fama internazionale, e nel 1901-902 fu invitato a tenere a Edimburgo le prestigiose Gifford Lectures, più tardi pubblicate con il titolo *Le varie forme dell'esperienza religiosa*; opera in cui egli si propone di esaminare «i sentimenti, gli atti e le esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendano di essere in relazione con qualsiasi cosa che possono considerare il divino» (VER, 47). James sottopose così a indagini empiriche i fenomeni del misticismo e altre forme di sentire religioso, nella speranza di riuscire a stabilirne in questo modo l'autenticità e la validità.

Fu la pubblicazione di *Pragmatismo*, nel 1907, a conferire a James il ruolo di decano della filosofia americana. Tanto il titolo quanto il tema principale di tale opera erano esplicitamente di derivazione peirciana, e quando James formula il principio del suo pragmatismo, il debito nei confronti di Peirce si fa palese:

per raggiungere la perfetta chiarezza nella nostra concezione di un oggetto, abbiamo solamente bisogno di considerare quali *immaginabili* effetti pratici l'oggetto può implicare, quali sensazioni dobbiamo aspettarci da esso e quali reazioni dobbiamo mettere in campo. La nostra concezione di questi effetti, immediati o remoti che siano, è per noi la totalità della concezione dell'oggetto, se tale concezione ha in generale un significato positivo (*PrJ*, 31).

Tuttavia, mentre il pragmatismo di Peirce era una teoria del significato, quello di James era una teoria della verità; e mentre il pragmatismo peirciano era interpersonale e oggettivo, quello jamesiano era individualista e soggettivo. Per questa ragione, Peirce avrebbe finito per rinnegare la teoria di James e per dare alla propria posizione il nuovo nome di «pragmaticismo».

Secondo il pragmatismo jamesiano, un'idea è vera nella misura in cui credervi costituisce un vantaggio per le nostre vite: «Vera dev'essere detta qualunque cosa che dia prova di essere buona come credenza» (*PrJ*, 48); una concezione, quest'ultima, che James e i suoi seguaci a volte riassumevano nello slogan: «Vero è ciò che funziona». I critici obiettavano però che anche la credenza in una falsità poteva rendere la gente più felice della credenza in una verità: il che significava che la verità non poteva identificarsi in tutto e per tutto con la soddisfazione determinata sul lungo periodo da una credenza. Credenti e non credenti furono peraltro abbastanza scioccati dall'affermazione di James secondo la quale «se l'ipotesi di Dio funziona in modo soddisfacente, nel senso più ampio del termine, è vera» (*PrJ*, 176).

James insisteva sul fatto che la sua teoria non implicava comunque alcuna negazione della realtà oggettiva. Realtà e verità differiscono l'una dall'altra. Le cose hanno realtà; mentre a essere vere sono le idee e le credenze. «Le realtà non sono *vere*, semplicemente *sono*, e le credenze sono vere *di esse*» (*SV*, 123). Non è scoprendo se le conseguenze di una certa credenza sono vere o meno che impariamo se essa è o non è vera; semmai anzi sono le conseguenze ad attribuire «il *significato* pratico, cioè l'unico significato intelligibile, alla differenza che comporta nelle nostre credenze il ritenerle vere o false» (*SV*, 170).

Si dice spesso che ciò che rende vera una credenza è la sua corrispondenza con la realtà. James è disposto ad accettare tutto questo, ma domanda a che cosa mai equivalga, in concreto, la nozione di corrispondenza. Quando diciamo di un'idea che «fa segno» alla realtà, o che «le è adeguata», «corrispondente» o «conforme», ciò di cui stiamo davvero parlando è il processo di validazione o di verifica che ci conduce dall'idea alla realtà stessa. È la mediazione di tali eventi, dice James, a *rendere* vera quell'idea.

In una serie di saggi (raccolti nel 1909 con il titolo *Il significato della verità*), James difese, precisò e raffinò ulteriormente il proprio

pragmatismo. Restava però non chiaro se nel suo sistema l'esistenza effettiva di una realtà costituisse una condizione necessaria per credere che essa fosse anche soddisfacente (e in questo caso James sarebbe costretto ad ammettere che la corrispondenza costituisce un elemento della verità), o se invece una credenza in un certo oggetto possa essere soddisfacente anche senza che quell'oggetto effettivamente esista (in quest'altro caso, allora, James presterebbe il fianco all'accusa di anteporre all'indagine autentica la preferenza per un pio desiderio).

Nello stesso anno in cui diede alle stampe *Il significato della verità*, James pubblicò anche *Un universo pluralistico*, opera in cui applicava il pragmatismo a sostegno di una visione religiosa del mondo. In essa James parlava della nostra consapevolezza di un «sé più ampio, da cui fluiscono esperienze salvifiche» e di un «materno mare della coscienza». Riteneva, tuttavia, che la quantità di sofferenza presente nel mondo ci impedisca di credere in una divinità infinita e assoluta: una coscienza che trascende quella umana è dunque limitata vuoi nella sua potenza, vuoi nella sua conoscenza, oppure in entrambe le cose. Nemmeno Dio può determinare o prevedere il futuro: che il mondo divenga migliore o peggiore dipende dalle opzioni degli esseri umani che scelgono di cooperare con Lui.

In vecchiaia James, personaggio di genio e grande affabilità, oltre che grande comunicatore, ebbe molti ammiratori sia all'interno sia all'esterno degli Stati Uniti. Peirce, invece, fu isolato e visse in condizioni di indigenza, tanto che nel 1907 uno degli studenti di James lo trovò, quasi morto per gli stenti, in una casa-alloggio di Cambridge. James istituì allora un fondo per sopperire alle prime necessità di Peirce, fino a quando questi non perì di cancro, nel 1914. James stesso era morto nel frattempo, nel 1910, a causa di una malattia cardiaca; sul letto di morte, a Cambridge, questi aveva chiesto al fratello Henry di non allontanarsi da quel luogo per sei settimane, in modo da poter ricevere qualunque messaggio William gli potesse inviare dall'oltretomba. Non risulta però che ne siano stati registrati di alcun tipo.

James scomparve prima di riuscire a portare a compimento il suo sistema metafisico, ma il suo programma pragmatista fu ripreso dopo la sua morte da altri. John Dewey (1859-1952), in una lunga carriera accademica trascorsa ad Ann Arbor, a Chicago e alla Columbia, lo applicò innanzitutto, in particolare, all'ambito dell'istruzione e dell'educazione nel territorio statunitense; ma scrisse anche autorevoli libri su varie tematiche sociali e politiche. Il suo intento fu sempre quello di indagare fino a che punto metodi di ricerca che avevano avuto tanto successo nelle scienze della natura e in ambito tecnologico potessero estendersi anche ad altre aree dell'attività umana.

In Inghilterra, Ferdinand C. S. Schiller (1864-1937) sviluppò invece una versione del pragmatismo cui diede il nome di «umanismo». Schiller si era laureato presso il Balliol College di Oxford, e aveva insegnato per un po' di tempo alla Cornell University, nello stato di New York, ove ebbe modo fra l'altro di incontrare James, prima di far rientro in patria dove diventò membro del Corpus Christi College. A Oxford, Schiller rappresentò tuttavia una figura solitaria, perché negli ultimi anni del XIX secolo nei dipartimenti di filosofia delle maggiori università del Regno Unito a dominare era ormai una versione britannica dell'idealismo di matrice hegeliana.

L'idealismo britannico e i suoi critici.

Dopo la morte di John Stuart Mill si era venuta ingenerando una reazione contro la tradizione dell'empirismo britannico, della quale Mill era stato esponente tanto illustre. Nel 1874, l'anno successivo a quello della sua morte, un docente del Balliol College, Thomas Hill Green (1836-1882), fece uscire un'edizione del *Trattato sulla natura umana* di David Hume preceduto da una sostanziosa introduzione, nella quale i presupposti dell'empirismo erano sottoposti a una critica devastante. Nello stesso anno apparve la prima d'una lunga serie di traduzioni inglesi delle opere di Hegel, autore che era stato introdotto per la prima volta a Oxford negli anni Quaranta dell'Ottocento, per iniziativa di Benjamin Jowett, direttore del Balliol⁶. Due anni più tardi Francis Herbert Bradley (oxfordiano del Merton) pubblicava gli *Studi di etica*, un testo classico per la fondazione dell'hegelismo britannico. Nel 1893 Bradley portò poi a termine *Apparenza e realtà*, testo che costituisce l'esposizione più completa e autorevole dell'idealismo inglese. Poco più tardi, a Cambridge, i metodi e alcuni dei contenuti dottrinari della *Logica* di Hegel furono quindi esposti in una serie di trattati da John M. E. McTaggart (1866-1925), filosofo del Trinity College.

L'idealismo di Green, proprio come il pragmatismo di James, era motivato in parte da interessi di matrice religiosa. «C'è un essere spirituale e autocosciente, di cui tutto ciò che è reale è attività ed espressione», scriveva Green nei *Prolegomeni all'etica*, pubblicati l'anno dopo la sua morte: «noi tutti siamo in relazione con questo essere spirituale, non solamente in quanto parti del mondo che ne è l'espressione, ma anche in quanto partecipiamo, in qualche misura incoativa, dell'autocoscienza tramite la quale esso costituisce se stesso e distingue se stesso dal mondo». Questa partecipazione, affermava, è la fonte della morale e della religione. Bradley e McTaggart, peraltro, avrebbero svuotato l'idealismo di qualunque contenuto sia pur lontanamente cristiano, e il secondo anzi si spinse al punto di negare

che ci fosse un Assoluto altro da quello costituito da una comunità di sé finiti.

Terreno comune alla speculazione degli idealisti britannici era comunque la convinzione che la realtà fosse di natura essenzialmente spirituale: essi rifiutavano l'idea dualista secondo cui la mente e la materia sarebbero due regni ontologicamente uguali e indipendenti l'uno dall'altro. Il «monismo» di Bradley però ha anche un altro aspetto fondamentale: l'affermazione secondo cui la realtà dev'essere considerata come totalità. La verità non pertiene a proposizioni individuali e atomiche, ma solo a giudizi circa l'essere inteso come un tutto. In *Apparenza e realtà* Bradley tentava di mostrare che, se cerchiamo di concepire l'universo come un complesso di sostanze indipendenti distinte dalla loro reciproca relazione, cadiamo inevitabilmente in contraddizione. Ciascun elemento dell'universo è correlato – intimamente, per l'essenza che gli è peculiare – a ogni altro. Gli oggetti dell'esperienza quotidiana, lo spazio e il tempo da essi abitati, e di fatto anche il soggetto vero e proprio dell'esperienza, cioè il sé individuale – tutte queste sono mere apparenze, utili per scopi pratici, ma piuttosto ingannevoli quando si tratti di stabilire la vera natura della realtà.

Il predominio dell'idealismo fu messo in questione in maniera decisiva alla svolta del secolo da due giovani filosofi di Cambridge, George Edward Moore (1873-1958) e Bertrand Russell (1872-1970). Entrambi erano allievi di McTaggart, e avevano mosso i primi passi filosofici in qualità di hegeliani. Ma Russell riteneva che Hegel fosse assai meno interessante dello stesso McTaggart, e nutriva anche un certo disgusto per l'atteggiamento piuttosto confuso che l'hegelismo ostentava nei confronti della matematica. Per parte sua Moore, nell'articolo *La natura del giudizio* (1899), respingeva la tesi di fondo dell'idealismo secondo cui la realtà è una creazione della mente, e la sostituiva con un realismo di matrice platonica: i concetti sono realtà oggettive e indipendenti, e il mondo è costituito da tali concetti, combinati tra loro in maniera da formare proposizioni vere. Dopo questo attacco all'idealismo metafisico, quattro anni più tardi Moore criticò anche l'idealismo di matrice empirista. In *La confutazione dell'idealismo* egli respinse l'affermazione per cui *esse est percipi*: esistere per Moore è alcunché di affatto diverso dall'essere percepiti, e gli oggetti della nostra conoscenza sono indipendenti dalla conoscenza che ne abbiamo. Inoltre, gli oggetti materiali sono qualcosa che noi percepiamo in modo diretto.

La ribellione di Moore contro l'idealismo provocò una grande impressione su Russell. «Fu una grande emozione, – ricordò questi più tardi, – dopo avere lungamente ritenuto irreali il mondo sensibile, poter ancora credere che esistessero veramente cose quali tavoli e

sedie» (ABR I, 217). A fargli provare un grande senso di liberazione era stato insomma il pensiero che, con buona pace di Locke e dei suoi successori, l'erba era verde per davvero. Come Moore, Russell univa al proprio rifiuto dell'idealismo una fede platonica nell'esistenza degli universali: ogni parola, particolare o generale, stava per un'entità oggettiva. In particolare, reagendo contro Bradley, Russell attribuiva grande importanza alla realtà autonoma e indipendente delle relazioni. In un brillante studio sulla filosofia di Leibniz del 1899 egli si spinse al punto di affermare che la struttura complicata e sbalorditiva della metafisica delle monadi deriva da un unico errore di fondo: pensare che tutti gli enunciati debbano essere dotati della forma soggetto-predicato, senza capire che gli enunciati relazionali sono invece irriducibili a tale modello.

Russell: matematica, logica e linguaggio.

Le relazioni costituivano un argomento di particolare interesse per Russell, a quell'epoca, perché il suo pensiero si focalizzava allora intorno alla natura della matematica, in cui un ruolo importante è svolto da asserti relazionali del tipo « n è il successore di m ». In maniera indipendente da Frege, e inizialmente senza conoscerne in alcun modo il lavoro, Russell aveva intrapreso un progetto logicista, al fine di derivare la matematica dalla logica pura. Il suo tentativo era in realtà ancor più ambizioso di quello fregeano: Russell sperava infatti di mostrare che non solo l'aritmetica, ma anche la geometria e l'analisi erano derivate da assiomi logici generali. Fra il 1900 e il 1903, risentendo in parte anche dell'influsso del matematico italiano Giuseppe Peano (1858-1932), egli elaborò allora le sue idee, facendone l'oggetto di un corposo volume, *I principî della matematica*. Fu nel corso di questo lavoro che Russell si imbatté nel paradosso che porta il suo nome, il paradosso generato dalla classe di tutte le classi che non sono membri di se stesse. Come abbiamo visto, egli comunicò tale scoperta a Frege, al quale era stato indirizzato proprio da Peano. In un'appendice ai *Principî*, Russell presentò così l'opera di Frege a un pubblico di lettori inglesi. Alla luce del paradosso di cui sopra, i due grandi logicisti videro che il loro progetto, se mai doveva riuscire, avrebbe avuto bisogno di notevoli modifiche.

Il tentativo russelliano di evitare quel paradosso assunse la forma di una teoria dei tipi. Secondo tale teoria, era sbagliato trattare le classi alla stregua di oggetti classificabili in modo casuale. Individui e classi appartenevano infatti a tipi logici differenti, e ciò che si poteva asserire degli elementi di un tipo non poteva asserirsi anche di un altro, se non a scapito del suo significato. «La classe dei cani non è un cane» non costituisce un'affermazione vera o falsa, bensì priva di

significato. Del pari, ciò che si può dire in modo significativo circa le classi non può dirsi altrettanto a proposito di classi di classi, e così via, attraverso l'intera gerarchia dei tipi logici. Per evitare il paradosso, dobbiamo osservare la differenza tipologica che sussiste fra differenti livelli della gerarchia.

A questo punto, però, sorge un'altra difficoltà. Si ricordi che Frege, di fatto, aveva definito il numero due come la classe di tutte le coppie, per poi definire in modo analogo a questo tutti i numeri naturali. Ma una coppia non è che una classe composta da due membri: ed ecco allora che il numero due, in base a questa spiegazione, viene a essere una classe di classi. Se tuttavia poniamo limiti alla formazione di classi di classi, come potremo poi definire la serie dei numeri naturali? Russell mantenne dunque la definizione dello zero come classe il cui unico membro è la classe nulla; ma scelse ora di trattare il numero uno come la classe di tutte le classi equivalenti alla classe i cui membri sono (a) membri della classe nulla, più (b) qualunque oggetto non sia membro di quella classe. Il numero due era trattato a propria volta come la classe delle classi equivalenti alla classe i cui membri sono (a) membri della classe adoperata per definire l'uno, più (b) qualunque oggetto non sia membro di quella classe definitoria. In questo modo, i numeri possono venir definiti uno dopo l'altro, e ciascun numero è una classe di classi composte da individui.

Tuttavia la serie dei numeri naturali può essere continuata in questo modo *ad infinitum* solo se il numero di oggetti presenti nell'universo è esso stesso infinito. Perché se ci sono solo n individui, allora non ci saranno classi con $n + 1$ membri, e dunque non vi sarà nemmeno un numero cardinale $n + 1$. Russell ammetteva tutto ciò, e pertanto aggiunse ai suoi assiomi un assioma d'infinità, cioè l'ipotesi che il numero di oggetti nell'universo non sia finito. Vera o meno che sia, questa ipotesi non costituisce però certamente una verità della pura logica, e così la necessità di postularla sembra annullare il progetto logicista di derivare l'aritmetica dalla sola logica.

Russell espone al mondo gli ulteriori sviluppi della propria filosofia della matematica in due opere notevoli. La prima presentazione, più tecnica, fu scritta in collaborazione con Alfred North Whitehead (1861-1947), sotto la cui guida Russell aveva in precedenza condotto i propri studi, e apparve in tre volumi fra il 1910 e il 1913 con il titolo di *Principia Mathematica*. La seconda opera, di destinazione più divulgativa, cioè l'*Introduzione alla filosofia matematica*, fu scritta mentre Russell stava scontando in prigione una condanna comminatagli per le sue attività di protesta antibellicista, nel 1917.

All'epoca, Russell aveva ormai acquisito rinomanza anche al di fuori della filosofia della matematica, in settori che più tardi avrebbero costituito gli ambiti di indagine privilegiati dei filosofi

britannici. Spesso si sente dire che le prime opere di Russell, insieme con quelle di Moore, hanno inaugurato una nuova era della filosofia in Gran Bretagna: l'epoca della «filosofia analitica». Ora però, anche se l'impulso in direzione di uno stile analitico di pensiero può farsi risalire – come Russell stesso era ben lieto di ammettere – all'opera di Frege, era stato Moore a dar corso per primo, nel xx secolo, al termine stesso di «analisi», inteso quale contrassegno d'un particolare modo di filosofare.

«Analisi» era, in primo luogo e in senso eminente, uno slogan anti-idealistico: lungi dall'ammettere la necessità di intendere un tutto prima che se ne possano intendere le parti, Moore e Russell insistevano che la strada giusta per giungere alla comprensione consisteva nell'analizzare gli interi scomponendoli nelle loro parti. Ma che cos'era ciò che doveva essere ridotto alle sue componenti? Si trattava di cose oppure di segni? All'inizio, tanto Moore quanto Russell si ritenevano intenti all'analisi di concetti, e non del linguaggio – e tali concetti costituivano realtà oggettive indipendenti dalla mente. «Dove il pensiero può distinguere degli elementi – scriveva Russell nel 1903 – devono esservi degli elementi differenti da distinguere» (*PM*, 633). L'analisi rivelerebbe allora la complessità dei concetti, esibendone gli elementi costitutivi. Questi ultimi potrebbero poi essere oggetto di analisi ulteriore, oppure potrebbero essere semplici e inanalizzabili. Nei *Principia ethica* (1903) Moore avrebbe fatto fra l'altro la celebre affermazione secondo cui il *bene* era appunto una proprietà semplice e inanalizzabile di questo tipo.

Quando scriveva *I principî della matematica*, Russell credeva che per salvaguardare l'oggettività di concetti e giudizi fosse necessario ammettere l'esistenza di proposizioni che sussistessero indipendentemente dalla loro espressione in enunciati. Russell riteneva cioè che ad avere spessore ontologico non fossero solamente concetti, relazioni e numeri, ma anche, poniamo, le chimere e gli dèi omerici. Se tutte queste cose fossero prive di essere, sarebbe impossibile formulare delle proposizioni che le riguardano. «L'essere è quindi un attributo generale di ogni cosa, il menzionare alcunché è dimostrare che esso è» (*PM*, 613).

Fu una relazione innovativa tenuta da Russell nel 1905, intitolata *Sulla denotazione*, a imprimere all'analisi una svolta propriamente linguistica. In quel testo, il filosofo mostrava in che modo si potesse dar senso a enunciati contenenti espressioni del tipo «il quadrato rotondo» o «l'attuale re di Francia», senza con ciò affermare che tali espressioni denotino una qualche entità presente nel mondo, per quanto umbratile. Questo intervento di Russell fu a lungo considerato un vero e proprio paradigma di analisi filosofica; ma è ovvio che esso non contiene, a rigore, alcuna analisi di quadrati rotondi, o di sovrani

inesistenti. Piuttosto, mostra in che modo riscrivere enunciati di quel tipo in maniera tale da preservarne il significato, rimuovendo però l'apparente attribuzione dell'essere a ciò che non esiste. E il metodo di Russell, qui, è esplicitamente linguistico: si basa sulla distinzione fra quei simboli (come i nomi propri) che denotano qualcosa nel mondo, e quegli altri simboli, che egli chiamava «simboli incompleti», di cui determinate descrizioni – quale «l'attuale re di Francia» – costituiscono appunto un'esemplificazione. Questi simboli, di per se stessi, non hanno significato, dato che non denotano alcunché; mentre hanno invece un significato gli enunciati in cui essi occorrono, vale a dire, quegli enunciati esprimono una proposizione che è o vera o falsa⁷.

L'analisi logica dunque, quale era praticata in *Sulla denotazione*, è una tecnica per sostituire una formulazione linguistica logicamente chiara a un'altra formulazione linguistica che in qualche modo risulta fuorviante. Nelle intenzioni di Russell, però, l'analisi logica non era solamente un dispositivo linguistico utile a classificare gli enunciati. Egli si spingeva a ritenere che, una volta che alla logica fosse stata data una forma perspicua, essa avrebbe rivelato la struttura stessa del mondo.

La logica contiene variabili individuali e funzioni proposizionali: in corrispondenza a ciò, riteneva Russell, anche il mondo contiene particolari e universali. Nella logica, le proposizioni complesse sono costruite come funzioni di verità di proposizioni semplici. Analogamente, giungeva a ritenere Russell, nel mondo vi sono fatti atomici indipendenti che corrispondono a proposizioni semplici. I fatti atomici consistono o nel possesso di una certa caratteristica da parte di un particolare, o altrimenti in una relazione fra due o più particolari. A questa teoria russelliana fu attribuito il nome di «atomismo logico».

Si può seguire lo sviluppo di questa teoria nei libri che Russell scrisse negli anni che precedono la prima guerra mondiale: *I problemi della filosofia* (1912), introduzione divulgativa al tema in questione che godette a lungo di una certa fortuna, e *La nostra conoscenza del mondo esterno* (1914), che costituiva invece uno studio rivolto agli addetti ai lavori. L'esposizione più vivace di tali questioni fu invece offerta da Russell in una serie di lezioni tenute a Londra nel 1918, *La filosofia dell'atomismo logico*, pubblicate poi molto più tardi in *Logica e conoscenza* (1956). Russell aveva finito per ritenere che ogni proposizione, per esserci comprensibile, debba essere composta integralmente da elementi che ci sono direttamente familiari. *Acquaintance*, che potrebbe letteralmente rendersi appunto con «familiarità», è la parola adoperata da Russell per intendere questa presentazione immediata e diretta: per Russell avremmo conoscenza

diretta intanto dei dati provenienti dai nostri sensi – che in lui costituivano gli equivalenti di ciò che in Hume erano le impressioni, o in Descartes i pensieri. Ma conoscenza diretta è possibile anche degli universali che stanno dietro ai predicati d'un linguaggio logico adeguatamente riformato: tanto residuava, in Russell, del suo giovanile platonismo. Non era invece possibile avere conoscenza diretta di oggetti distanti nello spazio e nel tempo: non possiamo dunque avere conoscenza diretta della regina Vittoria, e nemmeno delle nostre evidenze sensoriali passate. Le cose che sono note non direttamente lo sono invece per descrizione: donde l'importanza della teoria delle descrizioni nello sviluppo dell'atomismo logico.

Russell ora applicava la teoria delle descrizioni non solo ai quadrati rotondi e agli oggetti fittizi, ma anche a molte cose che il senso comune considererebbe in tutto e per tutto reali, come Giulio Cesare, o magari dei tavoli o dei cavoli. Tali cose, affermava ora Russell, sono costruzioni logiche esterne ai dati sensibili. In un enunciato come «Cesare ha varcato il Rubicone», pronunciato qui e ora, abbiamo a che fare con una proposizione in cui non ci sono costituenti individuali di cui abbiamo conoscenza diretta. Nell'intento di spiegare in che modo noi possiamo comprendere tale enunciato, Russell analizzava allora i nomi «Cesare» e «Rubicone» come descrizioni definite che, completamente dispiegate, non includano termini che si riferiscono agli oggetti apparentemente nominati nell'enunciato.

I nomi propri consueti, pertanto, sono descrizioni camuffate. Un enunciato analizzato completamente conterrebbe soltanto nomi logicamente propri (cioè parole che si riferiscono a particolari di cui abbiamo conoscenza diretta) e termini universali (parole che indicano caratteristiche e relazioni). La spiegazione russelliana di ciò che si debba intendere per «nomi logicamente propri» variava però di volta in volta. Nella versione più austera e rigorosa della teoria, solamente i dimostrativi puri sembravano valere come nomi: sicché una proposizione atomica sarebbe dunque qualcosa come «(questo) rosso» o «(questo) vicino a (quello)».

La filosofia dell'atomismo logico fu ben lungi dal costituire l'ultima parola filosofica di Russell. Nel 1921 egli scrisse *L'analisi della mente*, che difendeva una versione del monismo neutrale di William James, cioè la teoria secondo cui tanto la mente quanto la materia consistono di un materiale neutrale che – per tutte le finalità pratiche – non costituisce alcunché di diverso dai dati provenienti dai sensi interni ed esterni. Durante gli anni Trenta e Quaranta Russell scrisse poi molti libri di carattere divulgativo su tematiche sociali e politiche, e divenne celebre per la natura assai poco ortodossa delle sue idee morali, oltre a rendersi noto alle cronache anche per il susseguirsi dei suoi fallimenti matrimoniali. Nel 1940, dopo aver ricevuto un incarico di

docenza a termine presso il City College di New York, fu dichiarato non idoneo all'insegnamento dalla Suprema corte dello stato. Nel 1945 pubblicò poi una *Storia della filosofia occidentale* scritta in uno stile assai brillante, anche se spesso non troppo accurata, che lo portò a ottenere il riconoscimento del premio Nobel per la letteratura.

L'ultimo libro filosofico di Russell fu *La conoscenza umana: le sue possibilità e i suoi limiti*, pubblicato nel 1948, in cui egli cercava di fornire una giustificazione su base empirica del metodo scientifico. Con grande disappunto dell'autore, il libro non fu degnato di grande attenzione. Di fatto, sebbene Russell negli ultimi anni della sua vita avesse raggiunto una notorietà assai vasta – specie dopo aver ereditato il titolo di conte – per le campagne da lui condotte su temi di interesse sociale e politico (particolarmente la questione del disarmo nucleare), la sua fama tra i filosofi di professione non raggiunse mai più il livello di considerazione che era stato riservato alle opere da lui pubblicate prima del 1920. Lo stesso atomismo logico – e del resto Russell era il primo ad ammetterlo – era stato concepito in gran parte grazie alle idee di uno dei suoi allievi d'un tempo, Ludwig Wittgenstein, alla cui vicenda intellettuale dobbiamo ora rivolgerci.

Il «Tractatus» di Wittgenstein.

Ludwig Wittgenstein nacque a Vienna nel 1889, in una famiglia austriaca di ascendenza ebraica. Si trattava di una famiglia numerosa e benestante: il padre era un ricco e importante magnate dell'acciaio, che aveva avuto dalla propria moglie cattolica nove figli – tutti quanti battezzati. In famiglia serpeggiava anche una certa vena artistica: Johannes Brahms era spesso fra gli ospiti di casa, e il fratello di Ludwig, Paul, fu un pianista capace di riscuotere fama internazionale, nonostante avesse perso un braccio durante la prima guerra mondiale. Ludwig fu educato in casa fino all'età di quattordici anni, dopodiché frequentò per tre anni la *Realschule* a Linz. Fra i suoi compagni di scuola, all'epoca, figurava Adolf Hitler.

Durante gli anni della scuola, in parte anche per l'influsso della lettura di Schopenhauer, Wittgenstein smarrì la propria fede religiosa. Studiò in seguito ingegneria a Berlino, e più tardi all'Università di Manchester, ove fra l'altro progettò il motore d'un aereo a reazione. Lesse *I principî della matematica* di Russell, tramite cui ebbe modo di familiarizzarsi con l'opera di Frege, al quale fece visita a Jena nel 1911. Su consiglio di Frege, Wittgenstein si recò quindi a Cambridge, ove passò cinque trimestri al Trinity College, studiando sotto la guida di Russell, che ben presto ne riconobbe il genio, incoraggiandolo generosamente.

Wittgenstein lasciò Cambridge nel 1913 e andò a vivere in

solitudine in una baita che si era costruito da sé in Norvegia. Gli appunti e le lettere da lui redatti in questo periodo mostrano il germogliare della visione filosofica che egli avrebbe conservato per tutto il corso della propria vita. La filosofia, scriveva Wittgenstein, non è una disciplina deduttiva: non può poggiare dunque sulle medesime condizioni sulle quali si basano le scienze naturali. «La filosofia non dà immagini della realtà, e non può né confermare né infirmare le indagini scientifiche» (Q, 201).

Quando scoppiò la guerra, nel 1914, Wittgenstein si arruolò come volontario nell'artiglieria austriaca, e prestò servizio sul fronte italiano e su quello orientale, dando mostra di notevole coraggio. Fu catturato da soldati italiani in Sud Tirolo nel novembre del 1918, e inviato in un campo di prigionia nei pressi di Montecassino. Mentre prestava servizio militare, Wittgenstein aveva annotato nel diario le proprie meditazioni filosofiche, che durante la prigionia trasformò nell'unico libro di filosofia da lui pubblicato in vita, il *Tractatus logico-philosophicus*. Dal campo in cui era prigioniero Wittgenstein spedì il testo a Russell, e con lui poté in seguito discuterne in Olanda. Il libro fu pubblicato in tedesco nel 1921, e poco dopo in Inghilterra, in una traduzione dovuta a Charles K. Ogden, accompagnato da un'introduzione dello stesso Russell.

Il *Tractatus* è un testo breve, bello e criptico. Consiste di una serie di paragrafi numerati, spesso molto corti. Il primo recita: «Il mondo è tutto ciò che accade», mentre l'ultimo è «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere». Il tema chiave del libro è costituito dalla teoria raffigurativa del significato. Il linguaggio, ci viene detto, consiste di proposizioni che raffigurano il mondo. Le proposizioni sono le espressioni percepibili dei pensieri; i pensieri sono le immagini logiche dei fatti; e il mondo è la totalità dei fatti.

Un enunciato in lingua italiana, come «Il treno per Roma parte alle 11.15» o «Il sangue non è acqua», non sembrano, invero, un'immagine o una raffigurazione. Ma Wittgenstein riteneva che proposizioni e pensieri fossero immagini nel senso letterale del termine: se non ne hanno l'aspetto, ciò è dovuto al fatto che il linguaggio camuffa il pensiero in modo pesante. Anche nel linguaggio ordinario però, insisteva Wittgenstein, si ritrova un elemento raffigurativo, che è effettivamente percepibile. Si prenda la frase «La mia forchetta è a sinistra del mio coltello». Ciò che questo enunciato dice è qualcosa di completamente diverso da quel che viene detto da un altro enunciato che pure contiene esattamente le stesse parole, vale a dire «Il mio coltello è a sinistra della mia forchetta». Quel che fa sì che il primo enunciato abbia il significato che ha è il fatto che in esso le *parole* «la mia forchetta» si trovano a sinistra delle *parole* «il mio coltello», mentre nel secondo enunciato non è così. In tal modo, qui una

relazione spaziale fra parole raffigura una relazione spaziale fra cose (T 4.012).

Pochi casi sono però semplici come questo. Se l'enunciato in questione fosse letto, invece che scritto, ci sarebbe una relazione temporale fra suoni – anziché una relazione spaziale sulla pagina – che rappresenterebbe la relazione fra gli oggetti presenti sul tavolo. Ma questo, di nuovo, è perché l'enunciato letto e la disposizione spaziale hanno in comune una certa struttura astratta. Secondo il *Tractatus*, ogni immagine deve avere qualcosa in comune con ciò che essa raffigura. Questo minimo comune denominatore è quel che Wittgenstein chiama «forma logica». Per la maggior parte le proposizioni – a differenza dell'esempio citato sopra, che è atipico – non hanno una forma spaziale comune alla situazione che raffigurano; ma qualunque proposizione deve avere una forma logica in comune con ciò che raffigura.

Per rivelare la struttura raffigurativa del pensiero al di là dei camuffamenti del linguaggio ordinario, riteneva Wittgenstein, noi dobbiamo procedere per analisi logica, lungo le linee suggerite da Russell. In tale analisi, affermava, alla fine giungeremo ad avere simboli che denotano per intero oggetti non complessi. Una proposizione completamente analizzata consisterà di una combinazione di proposizioni atomiche, ciascuna delle quali conterrà nomi di oggetti semplici, nomi che stanno in una relazione reciproca fra loro tale da farli raffigurare, in maniera vera o falsa, le relazioni fra gli oggetti che essi rappresentano. Un'analisi siffatta può essere al di là delle capacità umane; ma il pensiero espresso dalla proposizione già possiede, nella mente, la complessità della proposizione completamente analizzata. Noi manifestiamo tale pensiero esprimendoci in modo piano, magari in tedesco, in inglese o in italiano, facendo funzionare in modo inconscio regole estremamente complesse. La connessione fra il linguaggio e il mondo è così prodotta dalla correlazione fra gli elementi ultimativi di questi pensieri, che risiedono nel profondo della mente, e gli oggetti atomici che costituiscono l'essenza del mondo. Come tali correlazioni si producano, non ci viene detto: si tratta di un processo misterioso che, a quanto sembra, ciascuno di noi deve gestire per conto proprio, creando per così dire un linguaggio privato.

Dopo aver esposto la teoria raffigurativa della proposizione, e la struttura del mondo che le si accompagna, Wittgenstein mostra in che modo proposizioni di vario tipo vadano scomposte e analizzate in combinazioni di immagini atomiche. La scienza consiste di proposizioni il cui valore di verità è determinato dai valori di verità delle proposizioni atomiche a partire dalle quali esse si costruiscono. La logica consiste di tautologie, vale a dire, di proposizioni complesse

che sono vere quale che sia il valore di verità delle loro proposizioni costituenti. Non tutte le proposizioni sono passibili di essere analizzate e scomposte in proposizioni atomiche: ce ne sono infatti alcune che si rivelano essere pseudo-proposizioni. Fra queste ultime vi sono le proposizioni dell'etica e della teologia. Ma di tal genere – si scopre infine – sono anche le proposizioni della filosofia, comprese quelle dello stesso *Tractatus*.

Il *Tractatus*, come altre trattazioni di argomento metafisico, cerca di descrivere la forma logica del mondo; ma ciò è qualcosa di impossibile a farsi. Un'immagine dev'essere indipendente da ciò che raffigura; deve poter essere un'immagine falsa, tanto quanto un'immagine vera. Ma dal momento che qualunque proposizione deve contenere la forma logica del mondo, questa sfugge alla sua raffigurazione. Quel che il metafisico tenta di dire non può essere detto, ma solamente mostrato. I paragrafi del *Tractatus* sono dunque come una sorta di scala su cui bisogna arrampicarsi, per poi gettarla via, se vogliamo vedere il mondo in maniera corretta. La filosofia non è una teoria, ma un'attività: l'attività che consiste nel chiarire le proposizioni non filosofiche. Una volta fatta chiarezza su di esse, tali proposizioni rispecchieranno la forma logica del mondo, e perciò mostreranno ciò che il filosofo desidera dire, senza tuttavia poterlo fare.

Né la scienza né la filosofia sono in grado di mostrarci il significato della vita. Ma ciò non significa che un problema venga lasciato senza soluzione:

dubbio può sussistere solo ove sussiste una domanda; domanda, solo ove sussiste una risposta; risposta, solo ove qualcosa *può essere detto*.

Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta.

La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso (*T* 6.51-521).

Anche se si potesse credere nell'immortalità, ciò non conferirebbe significato alla vita; nulla si risolve sopravvivendo per sempre. Una vita eterna sarebbe enigmatica tanto quanto lo è questa vita mortale. «Dio non rivela sé *nel* mondo», ha scritto Wittgenstein; «Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è» (*T* 6.432; 6.44).

La filosofia, per noi, può fare assai poco. Ciò che essa può fare, tuttavia, è stato fatto una volta per tutte dal *Tractatus* – o così almeno credeva Wittgenstein. Con perfetta coerenza, una volta pubblicato il libro egli abbandonò dunque la filosofia e intraprese un certo numero di occupazioni più ordinarie e di routine. Alla morte di Karl Wittgenstein, nel 1913, Ludwig – così come i fratelli – ereditò una cospicua fortuna, ma di ritorno dalla guerra egli rinunciò alla sua parte, preferendo mantenersi facendo il giardiniere in un monastero, o il maestro in una scuola di campagna. Nel 1926 venne sporta contro di

lui, per conto di uno dei suoi scolari, l'accusa di aver inflitto una punizione sadica: benché Wittgenstein ne venisse poi assolto, questo episodio avrebbe segnato la fine della sua carriera di insegnante.

Il positivismo logico.

Wittgenstein ritornò dunque a Vienna, e mise mano anche a disegnare il progetto di una nuova casa per la sorella Margarethe. Quest'ultima lo presentò a Moritz Schlick (1882-1936), il quale dal 1922 era professore di filosofia della scienza all'Università di Vienna; con lui Wittgenstein riprese le sue indagini filosofiche. Tra il 1927 e il 1928, i due presero l'abitudine di incontrarsi il lunedì sera, e ai loro incontri si vennero ad aggiungere altri, fra cui Rudolf Carnap e Friedrich Waismann. Nel 1929 Wittgenstein si recò a Cambridge per lavorare a un manoscritto filosofico (pubblicato postumo con il titolo di *Osservazioni filosofiche*). Durante la sua assenza, il gruppo di discussione continuò peraltro a svilupparsi fino a diventare un movimento filosofico definito e consapevole della propria fisionomia, tanto che fece uscire un manifesto, la *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* («Concezione scientifica del mondo. Il circolo di Vienna»), che lanciò una campagna contro la metafisica, intesa come sistema obsoleto che avrebbe dovuto lasciar spazio a una visione scientifica del mondo.

Il programma anti-metafisico sfruttava alcune delle idee contenute nel *Tractatus* wittgensteiniano, e affermava che le verità necessarie erano tali solo perché erano tautologie. Ciò consentiva di ammettere che le verità matematiche sono necessarie, pur negando che esse ci dicano alcunché circa il mondo. La conoscenza relativa al mondo può ottenersi solo attraverso l'esperienza, e le proposizioni hanno significato solo se possono venire verificate o falsificate dall'esperienza stessa. La tesi secondo cui il significato di una proposizione è il modo della sua verifica – ovvero il principio di verifica – fu l'arma grandiosa che venne adoperata nell'attacco alla metafisica. Due metafisici che avessero discusso intorno alla natura dell'assoluto, o sul fine dell'universo, avrebbero potuto essere ridotti al silenzio dalla domanda: «Quale possibile esperienza sarebbe in grado di sistemare la questione fra voi?»



La casa viennese che Wittgenstein progettò per la sorella nel 1920. Un edificio che possiede la stessa bellezza, austera e un po' intimidatoria, del *Tractatus*.

Non tardarono però a scoppiare dispute intorno allo statuto e alla formulazione del principio di verifica. Era forse, esso stesso, una tautologia? Oppure era verificabile dall'esperienza? Nessuna risposta a tali domande parve del tutto soddisfacente. Inoltre, le leggi generali della scienza, non meno dei dogmi della metafisica, sembravano incapaci di verifica definitiva. Nondimeno, essi erano comunque passibili di falsificazione, e ciò sarebbe bastato a dar loro significato. Dovremmo allora sostituire il principio di verifica con un

principio di falsificazione? Se lo facciamo, diventa tuttavia arduo vedere in che modo gli asserti esistenziali siano significanti, dal momento che solo una ricognizione completa ed esaustiva dell'universo potrebbe falsificarli in modo definitivo. Sembrò dunque prudente riformulare il criterio di significanza in una forma più debole, secondo la quale una proposizione è dotata di significato solo se vi sono osservazioni che possono essere rilevanti per la sua verità o falsità. Al principio di verificaione, Wittgenstein diede solamente un assenso condizionato; ma in quest'epoca egli difese spesso il suo analogo *a priori*, cioè il principio secondo cui il senso di una proposizione matematica è il metodo della sua dimostrazione.

Il compito autentico della filosofia, pensavano i positivisti, non consisteva tanto nel formulare proposizioni filosofiche universali, quanto nel fare chiarezza delle affermazioni non-filosofiche: e in ciò essi erano solidali con Wittgenstein. Il metodo da loro scelto per operare una chiarificazione di questo tipo consisteva nel mostrare come gli asserti empirici fossero costruiti, in maniera vero-funzionale, a partire da asserti elementari, o «asserzioni protocollari», le quali erano registrazioni dirette dell'esperienza. Le parole presenti negli enunciati protocollari derivavano il proprio significato da una definizione ostensiva – vale a dire, da un gesto che indicherebbe il carattere dell'esperienza per cui starebbe il termine in questione.

Questo programma andò tuttavia incontro a un ostacolo imponente. Le esperienze registrate dai protocolli sembravano essere esperienze private per ciascun singolo individuo. Se il significato dipende dalla verificaione, ma ciascuno di noi compie delle verificazioni attraverso un processo al quale non ha accesso nessun altro, come potrà mai una persona comprendere il significato inteso da un altro individuo? Schlick provò a rispondere a tale obiezione distinguendo tra forma e contenuto. Il contenuto della mia esperienza è quello di cui fruisco o quel che vivo quando, per esempio, vedo qualcosa di rosso o di verde. Tutto ciò è privato e non è comunicabile. Ma la forma – o struttura – dell'esperienza può essere comune a molti. Quando vedo un albero o un tramonto certamente non posso sapere se altri abbiano le stesse esperienze che ho io: magari gli altri quando guardano l'albero vedono quel che io vedo quando guardo il tramonto. Ma nella misura in cui concordiamo nel dire che un albero è verde e un tramonto è rosso, siamo in grado di comunicare tra noi e costruire il linguaggio della scienza.

Wittgenstein non era però soddisfatto di questa soluzione, e si sforzò dunque di dare una spiegazione del significato che non si esponesse alla minaccia del solipsismo. Prese dunque le distanze dal Circolo di Vienna e ritornò stabilmente a Cambridge. Avendo presentato il *Tractatus* come dissertazione per il conseguimento del

dottorato in filosofia, divenne membro del Trinity College. Per parte sua, il Circolo continuò invece a elaborare il proprio programma anti-metafisico, in particolare attraverso le pagine di una rivista, «Erkenntnis», edita da Schlick insieme con il filosofo berlinese Hans Reichenbach (1891-1953). A queste idee venne data ampia diffusione in Gran Bretagna dalla pubblicazione, nel 1936, di *Linguaggio, verità e logica* di Alfred Jules Ayer (1910-1989). Nello stesso anno, poco dopo, Schlick fu tuttavia ucciso da uno studente contestatore; e nel 1939 il Circolo cessò la sua esistenza, mentre alcuni dei suoi membri più eminenti furono costretti all'esilio. L'eredità più insigne lasciata dal Circolo alla posterità fu la pubblicazione, nel 1935, della *Logica della scoperta scientifica* di Karl Popper (1902-1994), che di quel gruppo non era tuttavia mai stato membro a pieno titolo.

La filosofia del secondo Wittgenstein.

Negli anni Trenta, Wittgenstein divenne il più autorevole docente di filosofia in Gran Bretagna. Nel corso di questo periodo, egli rivoltò da capo a piedi la teoria della conoscenza e la filosofia della mente. Filosofi precedenti, da Descartes a Schlick, si erano sforzati di mostrare in che modo la conoscenza del mondo esterno e pubblico – che si trattasse di conoscenza scientifica, o anche del senso comune – potesse costruirsi a partire dai dati ultimi, immediati e privati, dell'intuizione o dell'esperienza. In questi anni Wittgenstein mostrò invece che l'esperienza, lungi dall'essere il fondamento inconcusso su cui si fondano la conoscenza e la credenza, era qualcosa che presupponeva a propria volta un mondo comune e condiviso. Anche le parole che adoperiamo per inquadrare i nostri pensieri più segreti e reconditi derivano il loro unico senso dall'uso che ne facciamo nel discorso esterno, in comune con altri. Il problema della filosofia non è infatti costruire il pubblico a partire dal privato, ma rendere giustizia al privato entro il contesto del sociale.

Dopo essere ritornato alla filosofia, Wittgenstein abbandonò molte delle tesi del *Tractatus*. Smise di confidare nell'esistenza di atomi logici, e anche di andare in cerca di un linguaggio articolato logicamente, che il parlare ordinario tuttavia avvolgerebbe e occulterebbe. Una dottrina qualificante dell'atomismo logico era stata quella per cui ciascuna proposizione elementare è indipendente da ogni altra. Ciò però era palesemente non vero per gli enunciati protocollari dei positivisti: il valore di verità di «Questa è una macchia rossa» non è indipendente dal valore di verità di «Questa è una macchia blu». Riflettere su tutto ciò condusse Wittgenstein a mettere in questione la distinzione fra proposizioni elementari e proposizioni non-elementari, e a rinunciare all'idea che gli elementi ultimi del

linguaggio siano nomi designanti oggetti semplici.

Wittgenstein giunse così a ritenere di aver semplificato grossolanamente e in modo eccessivo, nel *Tractatus*, la relazione fra linguaggio e mondo. Il nesso fra i due elementi, stando a quell'opera, sarebbe consistito in due caratteri soltanto: il legame fra nomi e oggetti, e la corrispondenza – o mancata corrispondenza – delle proposizioni ai fatti. Tutto ciò, egli ora pensava, costituisce tuttavia un grande errore. Le parole si somigliano fra loro allo stesso modo in cui il pedale della frizione è molto simile a quello del freno; ma le parole differiscono fra loro per funzione tanto quanto diversi sono i dispositivi azionati da quei due pedali dell'automobile. Wittgenstein adesso poneva l'enfasi sul fatto che il linguaggio era interrelato al mondo in molti modi diversi: e per riferirsi a questi intrecci coniò l'espressione «gioco linguistico».

Come esempi di giochi linguistici Wittgenstein elenca, fra l'altro: obbedire a ordini e impartirli, descrivere l'apparenza di oggetti, esprimere sensazioni, prendere delle misure, costruire un oggetto in base a una descrizione, riferire un avvenimento, fare congetture sul futuro, comporre delle storie, recitare drammi teatrali, risolvere indovinelli, raccontare barzellette, domandare, imprecare, salutare e pregare. Se dobbiamo comprendere il linguaggio, bisogna dunque che esaminiamo ciascuno di questi giochi linguistici, e molti altri ancora. Possiamo dire che il significato di una parola consiste nell'uso di essa all'interno di un gioco linguistico – ma questa affermazione non costituisce una teoria generale del significato: è semplicemente un invito a ricordare che se desideriamo dare spiegazione del significato di una parola, dobbiamo cercare il ruolo che essa svolge nelle nostre vite. L'uso della parola «gioco» non intende allora affatto suggerire che il linguaggio sia qualcosa di banalmente ludico; il termine fu scelto perché i giochi fanno mostra della medesima varietà esibita dalle attività linguistiche. Non è un carattere comune a contraddistinguere tutti i giochi in quanto giochi, e allo stesso modo non vi è un'unica caratteristica che sia essenziale al linguaggio: fra gli innumerevoli giochi linguistici vi sono soltanto somiglianze di famiglia.

Wittgenstein non abbandonò mai la sua concezione originaria secondo cui la filosofia è un'attività, e non una teoria. La filosofia non scopre nuove verità, e i problemi filosofici vengono risolti non acquisendo nuove informazioni, ma dando nuovo ordine a quanto già sappiamo. La funzione della filosofia, ha detto una volta, è districare i nodi presenti nel nostro pensare. Ciò significa che, per quanto complicate siano le mosse operate da un filosofo, il risultato cui questi perviene sarà semplice, com'è semplice un pezzo di spago sciolto.

Per evitare di farci prendere in trappola dal nostro linguaggio, abbiamo dunque bisogno della filosofia. Incarnata nella grammatica

superficiale del nostro linguaggio, vi è una filosofia che ci ammalia, occultando ai nostri occhi i vari modi in cui il linguaggio funziona come attività sociale e interpersonale. Il fraintendimento filosofico non ci recherà alcun danno, se ci limitiamo ai compiti della quotidianità, usando le parole all'interno dei giochi linguistici che ne costituiscono le dimore originarie. Ma se intraprendiamo studi astratti – di matematica, poniamo; oppure di psicologia o di teologia – ecco che allora il nostro linguaggio finirà per risultare ostacolato e distorto, a meno che non riusciamo a liberarci da quella confusione filosofica. Se non sarà così, l'indagine intellettuale risulterà allora corrotta da nozioni mitiche circa la natura dei numeri, o della mente, oppure dell'anima.

Come i positivisti, Wittgenstein era ostile alla metafisica. Egli però adesso la attaccava non più servendosi di uno strumento spuntato, qual era il principio di verifica, ma tracciando attente distinzioni, le quali gli permettevano di sbrogliare quel miscuglio di truismi e assurdità che alligna nei sistemi metafisici. «Quando i filosofi usano una parola – “sapere”, “essere”, “oggetto”, “io”, “proposizione”, “nome” – e tentano di cogliere l'essenza della cosa, ci si deve sempre chiedere: Questa parola viene mai effettivamente usata così nel linguaggio nel quale è di casa? | – Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano» (RF 1. 116)⁸.

Durante gli anni di insegnamento a Cambridge, fra le due guerre, Wittgenstein non pubblicò alcunché. Scrisse però copiosamente, riempiendo taccuini, rivedendo in sempre nuove stesure i propri appunti manoscritti, e facendo circolare dispense e abbozzi sostanziosi fra i propri allievi, i quali inoltre raccolsero e conservarono appunti alquanto dettagliati delle sue lezioni. Ma nessuno di questi materiali fu pubblicato, se non dopo la sua morte. Le sue idee circolavano, spesso in forma alquanto involuta, in gran parte grazie al passaparola.

Quando l'Austria venne a far parte della Germania nazista, in seguito all'*Anschluss* del 1938, Wittgenstein prese la cittadinanza britannica. Durante la guerra lavorò nel personale paramedico, e nel 1947 si dimise dalla cattedra di Cambridge, alla quale gli succedette il discepolo finlandese Georg Henrik von Wright (1916-2003). Wittgenstein continuò a scrivere di filosofia e a comunicare i suoi pensieri filosofici a una ristretta cerchia di amici e discepoli. Dopo un periodo di solitudine in Irlanda, soggiornò nelle abitazioni di vari amici a Oxford e a Cambridge, fino alla morte, sopravvenuta nel 1951, all'età di sessantadue anni.

La filosofia analitica post-wittgensteiniana.

Nel 1949 Gilbert Ryle (1900-1976), professore di metafisica a

Oxford, pubblicò un libro dal titolo *Il concetto di mente*. Le idee in esso esposte presentano una forte somiglianza con quelle professate da Wittgenstein. Ryle era fortemente anti-cartesiano, e difatti il primo capitolo si intitolava «Il mito di Descartes». Ryle sottolineava con enfasi la distinzione fra «sapere come» (*knowing how*) e «sapere che» (*knowing that*), per la quale poteva in qualche misura essere debitore anche a Heidegger. La sua trattazione della volontà e delle emozioni faceva piazza pulita della nozione di impressione interna, che molti filosofi avevano ricevuto in eredità dagli empiristi britannici. In un capitolo dedicato a «Disposizioni e avvenimenti» egli portò all'attenzione dei filosofi suoi contemporanei l'importanza delle distinzioni aristoteliche fra diverse forme di atto e di potenza. Il modo con cui Ryle trattava sensazione, immaginazione e intelletto inclinava un po' troppo verso il comportamentismo, per poter aspirare a una generale accoglienza favorevole. Nondimeno, il libro è rimasto un classico della filosofia analitica della mente.

Tuttavia, quando le *Ricerche filosofiche* wittgensteiniane apparvero, postume, nel 1953, fu possibile scorgere in esse idee che Ryle aveva esposto in maniera vivida ma un po' grezza, e che ora – nella presentazione di Wittgenstein – mostravano una sottigliezza e una profondità di gran lunga maggiori. Era e resta comunque controversa una questione: fino a che punto Ryle, nello sviluppare le proprie idee, abbia ricalcato conversazioni avute con Wittgenstein o resoconti di seconda mano delle lezioni da questi tenute a Cambridge, e fino a che punto invece egli sia pervenuto a conclusioni simili grazie a una riflessione autonoma e indipendente.

Wittgenstein affidò il proprio lascito letterario alla tutela di tre dei suoi alunni d'un tempo: Von Wright, Elizabeth Anscombe (1919-2001) e Rush Rhees (1905-1989). Questi filosofi corrispondono a tre diverse sfaccettature della personalità e dell'opera del maestro. Von Wright, che tenne la cattedra che era stata di Wittgenstein a Cambridge dal 1948 al 1951, per poi ritornare nella natia Finlandia e lì proseguire la propria carriera, somigliava al Wittgenstein logico del *Tractatus*: i libri che lo resero famoso, all'inizio, erano dedicati all'induzione, alla probabilità e alla logica modale. Anscombe, una docente di Oxford che qualche decennio più tardi avrebbe a propria volta tenuto la prestigiosa cattedra di Cambridge, per parte sua proseguiva il lavoro dell'ultimo Wittgenstein sulla filosofia della mente, e con il suo libro *Intenzione* inaugurò un vasto dibattito sul ragionamento pratico e la teoria dell'azione. Dei tre, Rhees era invece il più simpatetico con il lato mistico e fideistico del temperamento di Wittgenstein, e diede ispirazione, in Galles, a un'originale scuola di filosofia della religione.

Nel corso degli ultimi decenni del xx secolo, gli esecutori del lascito letterario di Wittgenstein hanno presieduto alla pubblicazione, per

esteso, del suo *Nachlass*. Ne sono apparsi diversi volumi, i più significativi dei quali sono stati, per quanto riguarda i manoscritti precedenti alla guerra, la *Grammatica filosofica* (1974) e le *Osservazioni filosofiche* (1975); e per quanto concerne invece i quaderni di appunti più tardi, databili fino alla morte di Wittgenstein, le *Osservazioni sui fondamenti della matematica* (1978) e le *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), oltre a *Della certezza* (1969). L'intero *Nachlass* è stato pubblicato da Oxford University Press nel 1998, in un'edizione in formato elettronico, elaborata dall'Università di Bergen, e comprendente tanto la riproduzione in facsimile del testo quanto la sua trascrizione.

Dopo la morte di Wittgenstein, molti videro in Willard Van Orman Quine (1908-2000) il decano della filosofia di lingua inglese. Ottenuta presto una certa fama come logico formale, Quine si trattenne per un po' di tempo presso il Circolo di Vienna, e quindi a Praga e a Varsavia. Dopo aver fatto ritorno negli Stati Uniti nel 1936, Quine entrò a far parte della facoltà di filosofia di Harvard, dove sarebbe rimasto per tutto il resto della sua vita professionale, eccezion fatta per gli anni della guerra, allorché prestò servizio in marina. I suoi libri più importanti furono *Da un punto di vista logico* (1953) – che conteneva due famosi saggi: *Su ciò che vi è* e *Due dogmi dell'empirismo* – e *Parola e oggetto* (1960), che costituiva un'esposizione magistrale del suo sistema filosofico, più tardi integrata da un certo numero di studi, destinati tuttavia ad avere minore influenza.

L'intento filosofico di Quine era quello di fornire un quadro per la spiegazione naturalistica del mondo condotta in termini scientifici, e in particolare della scienza fisica. Si proponeva di farlo attraverso un'analisi del linguaggio che fosse tanto empirista quanto comportamentista. Tutte le teorie tramite cui noi spieghiamo il mondo (informali o scientifiche che siano) sono basate sull'impulso a cui vengono sottoposti i nostri recettori sensoriali. Tutti i termini e gli enunciati che si presentano nelle teorie vanno allora definiti nei termini del comportamento proprio dei parlanti e degli uditori che li adoperano. La forma basilare del significato di una data espressione è il significato-stimolo: la classe cioè di tutte le sollecitazioni che possano indurre chi si serva del linguaggio ad assentire a quell'espressione.

Malgrado l'intento di attuare un programma radicalmente empirista, Quine esercitò il suo primo impatto di rilievo, nel dibattito filosofico, con il saggio *Due dogmi dell'empirismo* (scritto nel 1951), i cui due obiettivi polemici erano formulati dall'autore nel modo seguente:

L'empirismo moderno è stato in larga misura condizionato da due dogmi. Il primo è la credenza in una fondamentale separazione, di un qualche tipo, tra

verità che sono *analitiche*, o fondate sui significati indipendentemente dai fatti, e verità che sono *sintetiche*, o fondate sui fatti. Il secondo dogma è il *riduzionismo*: la credenza che ciascuna asserzione dotata di significato sia equivalente a qualche costrutto logico in termini che si riferiscono all'esperienza immediata (PVL, 35).

Quine non negava che vi fossero affermazioni logicamente vere, cioè affermazioni che rimangono vere qualunque ne sia l'interpretazione dei termini non-logici – per esempio, «Nessun uomo non sposato è sposato». Ma noi non possiamo muovere da un'affermazione logicamente vera come questa all'altra affermazione, che si presume analitica, «Nessuno scapolo è sposato», perché ciò dipende dal prendere «uomo non sposato» e «scapolo» come sinonimi. Che cos'è, però, la sinonimia? Diremo forse che due espressioni sono sinonime se una può venire sostituita dall'altra in un enunciato, senza che se ne intacchi il valore di verità? Eppure, «creatura con cuore» e «creatura con reni» sono pur sempre espressioni interscambiabili a quel modo, ma nessuno penserebbe che un'affermazione come «Tutte le creature che hanno il cuore hanno i reni» sia analitica. Né, per definire l'analiticità, possiamo fare appello a una qualche nozione di necessità; la spiegazione deve semmai procedere all'inverso.

Dovremmo allora provare, piuttosto, a definire che cosa significhi per un enunciato essere sintetico, affermando per esempio che un enunciato è sintetico se e solo se può essere verificato o falsificato dall'esperienza? Quine argomenta che questa mossa si basa su una falsa concezione della verifica; a essere verificati o falsificati non sono enunciati singolari, ma interi sistemi di enunciati: «Il mio suggerimento [...] è che le nostre asserzioni sul mondo esterno affrontino il tribunale dell'esperienza sensibile non individualmente, ma soltanto come un corpo unico» (PVL, 58-59).

La totalità della nostra cosiddetta conoscenza o delle nostre credenze, a partire dalle questioni per lo più accidentali di geografia o storia fino alle più profonde leggi della fisica atomica e persino alle leggi della matematica pura e della logica, è una costruzione fatta dall'uomo, una costruzione che viene a contatto con l'esperienza soltanto lungo i margini. Oppure, per usare un'altra immagine, la scienza nella sua totalità è come un campo di forza i cui punti limite coincidono con l'esperienza. Un conflitto con l'esperienza in periferia determina riaggiustamenti all'interno del campo. I valori di verità devono essere ridistribuiti in modi diversi ad alcune delle nostre asserzioni. La diversa valutazione di alcune asserzioni implica la diversa valutazione di altre, per via dei loro reciproci rapporti logici – e le leggi logiche sono, a loro volta, soltanto ulteriori asserzioni del sistema, ulteriori elementi del campo (PVL, 60).

Da ciò segue che è sciocco individuare una classe di asserzioni analitiche che rimanga vera qualunque cosa accada. Un qualche asserto può essere mantenuto vero, accada quel che accada, solo se operiamo drastici riaggiustamenti altrove nel sistema. Per altro verso, nessuna asserzione – nemmeno una legge logica – è totalmente

immune da revisione. La scienza, intesa come un tutto, dipende sia dal linguaggio sia dall'esperienza; ma questa duplicità non può rintracciarsi nei singoli enunciati.

Se non si può dare alcun significato alle nozioni di sinonimia e di analiticità, allora è l'intera nozione di significato a rendersi sospetta, perché non possono esserci criteri d'identità per il significato. Di certo, insisteva Quine, non vi sono delle cose come i significati che debbono essere interpretate facendo appello a concetti intensionali, quali credenza o comprensione. Il significato dev'essere spiegato puramente e semplicemente in termini estensionali, mappando stimoli sensoriali sul comportamento verbale. Quine immagina un linguista intento, sul campo, allo sforzo di tradurre da un linguaggio a lui interamente estraneo, usando come unici dati «le forze che vede venire in urto con le superfici dell'indigeno e il comportamento osservabile, vocale e d'altro genere, dell'indigeno» (PO, 40).

L'esito dell'esperimento di pensiero condotto da Quine è l'identificazione di tre livelli d'indeterminatezza. Primo, c'è un'indeterminatezza della referenza individuale. Il linguista può per esempio osservare che l'indigeno usa il suono «gavagai» solo quando è in presenza di conigli. Ma – anche ammettendo che questa sia un'asserzione osservativa – essa potrebbe riferirsi altrettanto bene a un coniglio, a un momentaneo stadio di sviluppo del coniglio, o a una parte del coniglio stesso. Secondo, c'è indeterminatezza a livello del linguaggio nel suo complesso: i dati possono infatti sostenere altrettanto bene due dizionari diversi e fra loro incompatibili. Questa indeterminatezza costituisce poi un esempio particolare di un fenomeno più generale, e cioè il fatto che le teorie, e non solo le teorie della traduzione, sono sottodeterminate da stimolazioni sensoriali. Più di un sistema scientifico complessivo, pertanto, può essere compatibile con l'insieme di tutti i dati che mai siano reperibili.

Dobbiamo di fatto rinunciare all'idea che l'universo sia dotato di caratteri che lo arredano in maniera stabile e permanente. Ciò che esiste dipende insomma da quale sia la teoria che adottiamo. Nel suo saggio giovanile *Su ciò che c'è*, Quine fece questa celebre affermazione: «Essere è essere il valore di una variabile vincolata». Quando diceva questo, stava seguendo le orme di Frege e Russell, i quali avevano insistito sul fatto che in una teoria scientifica non dovessero essere ammessi nomi privi di una referenza definita. Quando tutti i nomi dubbi siano stati eliminati con l'ausilio della teoria russelliana della descrizione, ciò che ci resta sono enunciati della forma «C'è un x tale che x è...», seguito da un insieme di predicati che espongono le proprietà tramite cui il presunto individuale dev'essere identificato. Ciò che esiste, secondo la teoria, saranno le entità alle quali si estendono i quantificatori. Poiché però teorie diverse possono essere

sostenute in pari misura, possono esserlo anche ontologie diverse. Ciò che può dirsi esistere è sempre relativo a una teoria.

Wittgenstein e Quine sono spesso considerati, specie nel continente europeo, come i due esponenti-guida della filosofia analitica. Di fatto però le loro filosofie differiscono molto l'una dall'altra⁹. In particolare, i due non concordano circa la natura della filosofia. A causa della sua sfiducia nella possibilità di distinguere fra analitico e sintetico, Quine non scorgeva alcun confine preciso tra filosofia e scienza empirica. Wittgenstein, per tutta la sua vita, continuò invece a credere in quanto aveva scritto nel *Tractatus*: «La filosofia non è una delle scienze naturali. | (La parola “filosofia” deve significare qualcosa che sta sopra o sotto, non già presso, le scienze naturali)» (*T* 4.111). Lo scientismo, vale a dire il tentativo di considerare la filosofia alla stregua di una scienza, era la sua bestia nera. Nel *Libro blu* scriveva: «I filosofi hanno sempre davanti agli occhi il metodo della scienza, e hanno l'irresistibile tentazione di [...] rispondere alle domande nello stesso modo in cui lo fa la scienza. Questa tendenza è la reale fonte della metafisica, e porta il filosofo nell'oscurità più completa» (*LBM*, 28).

Negli Stati Uniti, tuttavia, lo scientismo introdotto da Quine era destinato a durare. Uno dei suoi esponenti più facondi fu Donald Davidson (1917-2003), che era stato allievo di Quine a Harvard, e che fu docente in diverse università statunitensi, per poi concludere l'insegnamento, negli ultimi vent'anni della sua vita, a Berkeley. Il metodo privilegiato da Davidson per pubblicare i risultati delle sue ricerche era il saggio breve; ma molti dei suoi interventi sono poi stati raccolti in volumi, di cui si ricordano in particolare *Saggi su azioni ed eventi* (1980) e *Ricerche intorno a verità e interpretazione* (1984). In filosofia della mente e dell'azione, lo scientismo di Davidson ha preso questa forma: negare che sussista una qualche suddivisione tra filosofia e psicologia; in filosofia del linguaggio, esso ha preso invece la forma d'una teoria empirica ed estensionale del significato.

L'intervento di Davidson del 1967, intitolato *Verità e significato*, incomincia con queste parole:

La maggior parte dei filosofi del linguaggio, e recentemente anche alcuni linguisti, ammettono che una teoria del significato soddisfacente deve spiegare il modo in cui i significati degli enunciati dipendono dai significati delle parole. Se non si riesce a far questo per una lingua particolare – si argomenta – non è possibile spiegare il fatto che possiamo apprendere quella lingua, cioè il fatto che, padroneggiando un vocabolario finito e un insieme di regole formulate in modo finito, siamo equipaggiati per produrre e capire uno qualunque tra un numero potenzialmente infinito di enunciati (VI, 63).

La teoria davidsoniana del significato è costruita su di una teoria della verità. Una teoria della verità per un dato linguaggio *L* espone le condizioni di verità per tutti gli enunciati di *L*. Ciò tuttavia è da farsi

non già con il metodo, impraticabile, dell'elencazione di tutti gli enunciati possibili, ma mostrando come le parti componenti di enunciati contribuiscono alle condizioni di verità degli enunciati in cui tali parti occorrono. Una teoria siffatta conterrà un elenco finito di termini, e un insieme finito di regole sintattiche, ma implicherà, come tesi derivate, l'insieme potenzialmente infinito di enunciati vero-teoretici aventi forma «“S” è vero in L se e solo se p».

Come Quine, Davidson illustra la propria teoria prendendo in considerazione un caso in cui ci imbattiamo in una comunità indigena che parla un linguaggio a noi totalmente estraneo. Al fine di interpretarlo, dobbiamo costruire una teoria della verità per la lingua di quegli indigeni, vedendo a quali enunciati essi diano l'assenso, e in quali circostanze; ma eviteremo il rischio di indeterminatezza e di scetticismo solo ammettendo che quegli indigeni abbiano credenze vere e ragionevoli, e che inoltre traggano conclusioni e prendano decisioni in un modo razionale. È, questo, il «principio di carità».

Il comportamento effettivo delle persone è determinato dalle loro ragioni, vale a dire dai loro desideri e dalle loro credenze, che Davidson intende come eventi mentali¹⁰. La relazione fra questi eventi mentali e le azioni che essi «razionalizzano» è una relazione causale: dire che un'azione è intenzionale significa precisamente affermare che è stata causata dalle credenze e dalle volizioni che le sono adeguate. Ma per Davidson tale nesso causale è obliquo: non siamo in grado di formulare leggi psicologiche capaci di connettere le credenze e i desideri di coloro che agiscono agli atti da loro causati. Piuttosto, afferma Davidson, ogni atto mentale individuale è anche un evento fisico individuale, e questo evento è correlato, tramite leggi fisiche, agli eventi fisici individuali che si identificano con le azioni. Non è possibile tuttavia stabilire alcuna legge psicofisiologica in grado di mettere in relazione certi tipi di eventi fisiologici con certi altri tipi di eventi psicologici.

La posizione di Davidson è materialista, dal momento che, in base a essa, non si danno mai eventi che non siano eventi fisici. Egli si sforza però di smussare tale materialismo insistendo su ciò che chiama «le anomalie del mentale». Qualunque evento mentale coincide con un evento fisico; ma all'evento in quanto fisico e all'evento in quanto mentale si addicono descrizioni diverse. In quanto l'evento è mentale, esso è soggetto non a leggi causali bensì all'interpretazione, perché la sua identità di evento mentale dipende dalla posizione da esso occupata in una rete di altri eventi mentali. Sempre come evento mentale – non però in quanto evento fisico – esso è poi soggetto a valutazione normativa, in quanto razionale o irrazionale. Tutto ciò peraltro, come ammette lo stesso Davidson, rende profondamente misteriosa la natura esatta del nesso causale fra il mentale e il fisico.

In Inghilterra, altri filosofi hanno continuato comunque a ritenere che fra scienza e filosofia ci sia un abisso, e non solo un confine dai margini sfumati. Essi hanno affermato, come Ryle e Wittgenstein, che lo scopo della filosofia non è l'acquisizione di nuove informazioni, bensì la comprensione. Peter Frederick Strawson (1919-2006), insieme con il suo di poco più anziano collega Paul Grice (1913-1988), in un intervento dal titolo *In difesa di un dogma*, ha controbattuto all'attacco di Quine circa la distinzione analitico/sintetico. Nel proprio filosofare, Strawson era tutt'altro che dogmatico. All'epoca in cui la filosofia oxfordiana sembrava essere anche troppo sicura del proprio valore, e per nulla disposta ad apprendere qualcosa da filosofi distanti nello spazio e nel tempo, Strawson rammentava ai propri colleghi il valore di altri stili filosofici, scrivendo – e in qualche misura modellando il proprio lavoro – sulla *Critica della ragion pura* di Kant. All'epoca in cui «metafisica» era considerata da molti una parola immonda, Strawson diede inoltre il sottotitolo *Saggio di metafisica descrittiva* alla sua opera più importante, *Individui* (1959).

La metafisica descrittiva mira a descrivere la struttura effettiva del nostro pensiero sul mondo, senza pretendere di migliorarla (una pretesa siffatta essendo piuttosto il carattere distintivo d'una metafisica revisionista). In *Individui* Strawson cercava di estrapolare le condizioni fondamentali di un linguaggio con cui sia possibile riferirsi a oggetti e re-identificarli, nonché fare predicazioni su di essi. Concepeva dunque il proprio compito nei termini di un'analisi concettuale, ma dotata di una portata ampia e generale. «La struttura che il metafisico cerca – scriveva Strawson – non si manifesta in modo semplice sulla superficie del linguaggio, ma rimane immersa» (*Ind.*, 24).

Strawson cercava di stabilire che, nel nostro schema concettuale, corpi materiali e persone occupano una posizione speciale: i particolari di questi due tipi sono i particolari costitutivi di base. I due atti linguistici del riferimento e della descrizione, in corrispondenza alla struttura soggetto/predicato propria della lingua, sono possibili solamente se noi siamo in grado di identificare e re-identificare oggetti materiali, il che richiede una cornice spazio-temporale unificata. (In un mondo di puri suoni, in cui vi siano solamente tono e sequenza temporale, sarebbe difficile dunque ottenere una re-identificazione). Una struttura di oggetti collocati nello spazio e nel tempo e dotati di determinate proprietà precede, ed è presupposta, da qualunque linguaggio che possa semplicemente registrare il distribuirsi di determinate caratteristiche in base a varie dislocazioni.

Le persone, non meno dei corpi materiali, costituiscono per Strawson una categoria logica fondamentale. Una persona non va concepita nei termini del dualismo cartesiano. Se le menti sono egoità

cartesianamente intese, alle quali possono attribuirsi soltanto esperienze private, allora il problema di come uno possa ascrivere degli stati di coscienza ad altri diviene insolubile: «È condizione necessaria per attribuire stati di coscienza, esperienze a se stessi, nel modo in cui lo si fa, che si possa anche attribuirle ad altri che non siamo noi stessi» (*Ind.*, 105). Si possono ascrivere tali stati ad altri solo se si è in grado di identificare altri oggetti d'esperienza. E non si è in grado di identificare altri se li si può identificare *solo* come soggetti di esperienza, possessori di stati di coscienza. Per cui, ad avere priorità qui non è il concetto di mente, ma quello di persona:

il concetto di persona va inteso come il concetto di un tipo di entità tale che *tanto* i predicati che attribuiscono stati di coscienza *quanto* i predicati che attribuiscono delle caratteristiche corporee, una situazione fisica, ecc., siano ugualmente applicabili a un'entità individuale di quel tipo [...] Il concetto di persona è logicamente antecedente a quello di coscienza individuale. Esso non va analizzato come quello di corpo animato o di anima incarnata (*Ind.*, 108).

Nondimeno, riteneva Strawson, non era impossibile concepire la propria sopravvivenza individuale dopo la morte del corpo. Tale sopravvivenza, tuttavia, sarebbe quella di un individuo rigorosamente solitario, incapace di comunicare con altri, e incapace di produrre effetti nel mondo. Nella misura in cui i ricordi svaniscono e l'impotenza estenua, chi sopravvive finisce per avere un concetto alquanto rarefatto di sé come individuo:

Al limite dell'attenuazione non c'è, *dal punto di vista della sua sopravvivenza come individuo*, nessuna differenza tra la continuazione dell'esperienza e la sua cessazione. La sopravvivenza disincarnata, in termini come questi, può anche sembrare poco attraente. Senza dubbio è per questa ragione che gli ortodossi hanno saggiamente insistito sulla resurrezione del corpo (*Ind.*, 119).

La morte di Strawson, avvenuta all'inizio del 2006, ha segnato nella filosofia inglese la fine di un'epoca.

¹ Vedi vol. I, pp. 156-57 e vol. II, pp. 161-64.

² Vedi *infra*, **cap. IV**.

³ Vedi vol. III, p. 112.

⁴ Qui – come più avanti nel testo – l'Autore allude al titolo di una nota filastrocca inglese, *Three Blind Mice* [N.d.T.].

⁵ Il contributo offerto da Frege alla filosofia del linguaggio è esposto in maniera articolata nel **cap. V**.

⁶ Benjamin Jowett (1817-1893), celebre amministratore e riformatore dell'Università di Oxford, ebbe fama di uomo dottissimo; fu anche teologo e traduttore di Platone [N.d.T.].

⁷ La teoria russelliana delle descrizioni definite è esposta più in dettaglio nel **cap. V**.

⁸ L'atteggiamento di Wittgenstein nei confronti della metafisica sarà trattato diffusamente nel **cap. VII**.

⁹ Le differenze sono state esposte nei particolari, in modo illuminante, da P. M. S. Hacker,

Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy, Blackwell, Oxford 1996, pp. 183-227.

¹⁰ Il saggio che reca questo titolo, *Eventi mentali*, si trova in *AE*, 285-309 [N.d.T.].

Capitolo terzo

Da Freud a Habermas

Il XIX secolo aveva assistito a un reciproco e costante scambio di idee filosofiche fra i paesi dell'Europa continentale e il mondo di lingua inglese. Kant e Hegel avevano avuto un'influenza imponente nelle università d'oltremania, mentre la tradizione dell'empirismo britannico aveva esercitato una certa attrazione su molti pensatori radicali del continente europeo. La carriera intellettuale di William James mostra quale natura cosmopolitica caratterizzasse la filosofia dell'epoca. Convertito alla filosofia dalla lettura di un filosofo francese, James aveva studiato in Germania e tenuto con frequenza lezioni in Gran Bretagna, pur risiedendo negli Stati Uniti. E ancora, il giovane Bertrand Russell non era affatto un filosofo "insulare" in senso lato: mentre andava elaborando la sua filosofia della matematica, intratteneva con regolarità una corrispondenza con il tedesco Frege e con l'italiano Peano.

Dalla metà del XX secolo questa situazione mutò tuttavia profondamente. I filosofi continentali e quelli anglofoni intrapresero cammini separati, e a stento si può dire che da quel momento in poi parlassero ancora la stessa lingua. In Gran Bretagna e in America la tradizione della filosofia analitica, che Russell aveva contribuito a fondare, finì per diventare predominante nei circoli accademici, a discapito degli stili filosofici alternativi, che ne furono quasi cacciati via. Nell'Europa continentale la scuola di moda è stata invece l'esistenzialismo, sotto la guida in Francia di Jean-Paul Sartre e in Germania di Martin Heidegger. I tentativi, per quanto animati da buone intenzioni, di ricondurre a unità i sostenitori dei diversi stili del filosofare hanno riscosso solo un limitato successo, nella seconda metà del secolo.

Freud e la psicoanalisi.

Il pensatore continentale che ha esercitato la più grande influenza sul pensiero filosofico angloamericano, nel corso del XX secolo, non fu affatto un filosofo, ma si considerava uno scienziato, o meglio l'inventore di una nuova scienza: Sigmund Freud. Furono invero assai pochi i filosofi disposti a definirsi freudiani; ma tutti coloro che erano impegnati nell'insegnamento della filosofia della mente, dell'etica o della filosofia della religione furono in qualche modo costretti a tener conto delle stimolanti novità che Freud proponeva anche a quegli ambiti disciplinari.

Freud nacque in Moravia nel 1856, in una famiglia austriaca di ebrei non osservanti. Nel 1860 la famiglia si trasferì a Vienna, città nella cui università Freud studiò medicina, unendosi nel 1882 allo staff medico dell'Ospedale generale; qui si specializzò inizialmente in anatomia cerebrale. Collaborava anche con il neurologo Joseph Breuer, nel trattamento sotto ipnosi di pazienti affette da isteria. Tre anni dopo Freud si trasferì a Parigi per studiare sotto la guida del neurologo Jean-Martin Charcot, e presto, dopo essere rientrato a Vienna, intraprese la pratica medica in forma privata. Nello stesso anno sposò Martha Bernays, dalla quale ebbe sei figli, tre femmine e tre maschi.

Nel 1895, a quattro mani con Breuer, Freud pubblicò un libro sull'isteria che presentava un'analisi alquanto originale della malattia mentale. Freud cessò quindi progressivamente di ricorrere all'ipnosi come metodo di trattamento, e la sostituì con una nuova forma di terapia che chiamò «psicoanalisi»: essa consisteva, stando a quanto afferma egli stesso, in null'altro che in uno scambio verbale fra il paziente e il terapeuta.

La premessa che stava a fondamento del nuovo metodo era che i sintomi isterici fossero il risultato di ricordi d'un trauma psicologico che era stato rimosso dal paziente, ma poteva venire recuperato tramite un processo di libera associazione. Il paziente, sdraiato su un divano, era incoraggiato a parlare di tutto ciò che gli venisse in mente. Freud si convinse, sulla scorta dell'esperienza fatta in molte sessioni terapeutiche di questo tipo, che i traumi psicologici rilevanti risalgono all'infanzia, e hanno un contenuto sessuale. Le sue teorie sulla sessualità infantile portarono a una rottura con Breuer.

In sostanziale isolamento rispetto ai colleghi medici, Freud continuò la sua pratica a Vienna. Nel 1900 pubblicò la sua opera più importante, *L'interpretazione dei sogni*, nella quale sosteneva che i sogni, proprio come i sintomi nevrotici, sono un'espressione codificata di desideri sessuali repressi. La teoria presentata in quel lavoro, affermava Freud, era applicabile tanto alle persone affette da nevrosi quanto a quelle che non lo sono. A tale opera Freud fece seguire, un anno più tardi, uno studio dal titolo *Psicopatologia della vita quotidiana*: il primo d'una serie di libri di grande leggibilità, che via via modificavano e affinavano le sue teorie psicoanalitiche. Nel 1902 Freud fu designato a ricoprire una cattedra straordinaria di neuropatologia all'Università di Vienna, e cominciò a circondarsi di allievi e colleghi. Fra questi, un posto di spicco era occupato da Alfred Adler (1870-1937) e da Carl Gustav Jung (1875-1961), entrambi i quali alla fine ruppero con il maestro per fondare le proprie scuole.

Nel 1923 Freud pubblicò *L'Io e l'Es*, in cui presentava una complicata ripartizione della struttura dell'inconscio. Senza lasciarsi

mai intimorire dalla polemica, presentò quindi *Il futuro di un'illusione* (1927), un'interpretazione del fenomeno religioso che ne spiegava l'origine in chiave del tutto immanente. Il fatto di essere personalmente ateo non impediva peraltro a Freud di identificarsi con la cultura ebraica, o di subire le ondate dell'allora arrebbante antisemitismo. La psicoanalisi fu bandita dai nazisti, e quando l'Austria venne annessa alla Germania, nel 1938, Freud fu costretto a emigrare in Inghilterra. Gli fu riservata un'accoglienza calorosa a Londra, ove le sue opere erano state tradotte e pubblicate da membri del gruppo di Bloomsbury. Dopo aver sofferto per sedici anni di cancro alla mascella, egli morì il 23 settembre 1939 in seguito a un'iniezione letale di morfina, somministratagli dal suo medico dietro esplicita richiesta di Freud stesso. Il suo impegno nel lavoro psicoanalitico fu proseguito dalla figlia più giovane, Anna.

In una serie di lezioni introduttive tenute fra il 1915 e il 1917, Freud riassume la teoria psicoanalitica in due tesi fondamentali. La prima è che la maggior parte della nostra vita mentale – che si tratti di sentimenti, di pensieri o di volizioni – è inconscia. La seconda è che le pulsioni, intese in senso lato, sono della massima importanza non solo in quanto potenziali cause del disturbo mentale, ma anche come motore della creatività artistica e culturale. Se l'elemento propriamente sessuale nell'opera d'arte e nel prodotto culturale rimane in grande misura inconscio, ciò è perché la dimensione sociale esige il sacrificio degli istinti fondamentali. Tali istinti vengono così sublimati, vale a dire deviati dai loro scopi originari e incanalati in attività socialmente accettabili. Ma la sublimazione è una condizione instabile, per cui gli istinti selvaggi e insoddisfatti possono prendersi la propria rivalse sotto forma di malattia e di disordine mentale.

L'esistenza dell'inconscio, secondo Freud, si manifesta in tre modi diversi: nella banalità degli errori quotidiani, nel resoconto dell'attività onirica e nei sintomi della nevrosi. I sogni e i sintomi nevrotici, è vero, non rivelano di primo acchito – o nell'interpretazione offertane dal paziente privo di guida – le credenze, i desideri e i sentimenti di ciò in cui Freud riteneva consistesse l'inconscio. Ma egli credeva che l'esercizio della libera associazione condotto nel corso dell'analisi, se debitamente interpretato dall'analista, potesse palesare lo schema dell'inconscio che soggiace alla mente.

A costituire la chiave di questo schema è lo sviluppo sessuale. La sessualità infantile, spiegava Freud, incomincia con una fase orale, in cui il piacere si concentra nella bocca. A ciò fa poi seguito una fase anale, fra l'età di uno e tre anni, e una fase «fallica», in cui il bambino si concentra sul proprio pene e la bambina sulla propria clitoride. In quel momento, affermava Freud, un fanciullo prova attrazione

sessuale per la madre, e patisce il possesso di lei da parte del padre. Ma la sua ostilità nei confronti del padre lo porta a temere che questi si possa rivalere su di lui castrandolo. Ecco allora che il fanciullo abbandona i propri progetti sessuali sulla madre, e gradualmente si identifica con il padre. In ciò consiste il complesso di Edipo, una fase cruciale nello sviluppo emotivo di ogni bambino. I caratteri nevrotici sono propri di persone che sono rimaste ferme a una fase iniziale di questo sviluppo. Il recupero dei desideri edipici, e la storia della loro repressione, costituisce dunque una parte importante di ogni percorso analitico. Freud non dubitava inoltre che, *mutatis mutandis*, il complesso di Edipo avesse anche un equivalente femminile, il cui modello tuttavia non venne mai elaborato in maniera convincente.

Verso la fine della vita, Freud sostituì all'originaria dicotomia di conscio e inconscio uno schema tripartito della struttura della mente: «l'apparato psichico», scriveva in un breve testo del 1926¹, «si scompone in un *Es*, latore dei moti pulsionali, in un *Io*, che corrisponde alla parte più superficiale dell'*Es* modificata dall'influsso del mondo esterno, e in un *Super-io* che, traendo origine dall'*Es*, tiranneggia l'*Io* e rappresenta le inibizioni pulsionali tipiche degli uomini» (*OSF X*, 226).

L'intero sforzo compiuto dall'*Io*, dice Freud, sta nel portare a effetto una riconciliazione fra le diverse parti della psiche. Nella misura in cui l'*Io* è in armonia con l'*Es* e con il *Super-io*, tutto va bene. Ma se tale armonia viene meno, si sviluppano disordini mentali. I conflitti fra l'*Io* e l'*Es* conducono all'insorgenza di nevrosi; quelli fra l'*Io* e il *Super-io* portano alla melanconia e alla depressione. Quando l'*Io* entra in conflitto con il mondo esterno, invece, si sviluppano delle psicosi.

Freud certamente non ci sarebbe grato per averlo incluso in una storia della filosofia, dal momento che si considerava uno scienziato, intento a mettere in luce il rigido determinismo sottostante alle umane illusioni di libertà. Di fatto, la maggior parte delle sue teorie particolari, quando sono state precisate in maniera sufficiente e tale da consentirne un collaudo sperimentale, hanno palesato una sostanziale carenza di fondamenti. Gli psichiatri professionisti non sono concordi nel definire quanto le tecniche psicoanalitiche costituiscano forme efficaci di terapia, e, se lo sono, nello stabilire donde queste derivino la propria efficacia. Quando tali tecniche sono coronate dal successo, ciò sembra infatti dipendere non tanto dalla scoperta di meccanismi deterministici, bensì piuttosto da una crescita di autoconsapevolezza e di libertà di scelta da parte dell'individuo che vi è sottoposto. Ma nonostante tutte le critiche teoriche cui è possibile sottoporre la sua opera, Freud ha esercitato un'influenza enorme sul piano sociale, in rapporto ai costumi sessuali, al nostro modo di intendere la malattia mentale, al nostro modo di apprezzare l'arte e la

letteratura, nonché nella definizione di varie tipologie di relazioni interpersonali.

Freud non è stato il primo pensatore ad attribuire all'impulso sessuale un posto di primaria importanza nella psiche dell'uomo. In ciò era stato preceduto da molte generazioni di teologi, che avevano considerato l'effettualità della nostra condizione umana come se questa fosse stata configurata da un peccato, da parte di Adamo: una colpa che nella sessualità aveva la propria origine, che con essa si propagava e che in essa aveva le proprie conseguenze. Se certamente la *pruderie* del XIX secolo si era sforzata di occultare l'ubiquità del sesso, strappare tale velo di verecondia non fu comunque mai troppo difficile. Freud, in questo senso, amava citare un detto di Schopenhauer secondo cui era uno scherzo della vita il fatto che il sesso, che costituisce l'interesse principale dell'uomo, debba venir ricercato in segreto. Il sesso – diceva Schopenhauer – è il vero signore ereditario del mondo, che si fa beffe di tutti i dispositivi escogitati per trattenerlo.

I contemporanei di Freud furono scioccati dall'enfasi da lui posta sulla sessualità infantile. Ma la sentimentalità vittoriana riguardo ai bambini era comunque un atteggiamento di origine piuttosto recente. Non lo avrebbe affatto condiviso, per dire, Agostino, il quale nelle *Confessioni* aveva anzi scritto: «L'innocenza dei bambini risiede nella fragilità delle membra, non dell'anima. Io ho visto e considerato a lungo un piccino in preda alla gelosia: non parlava ancora e già guardava livido, torvo, il suo compagno di latte. Chi ignora questo fatto?» (*Conf.* 1. 7). Il permissivismo sessuale di molte società odierne è dovuto non solo alla disponibilità dei mezzi di contraccezione, ma a un clima complessivo che Freud contribuì non poco a creare. Non perché Freud, negli studi da lui pubblicati, elogiassero una condotta sessuale licenziosa, ma perché fu lui a dar corso a una metafora che avrebbe avuto grande influenza: la concezione del desiderio sessuale come fluido psichico che deve trovare uno sbocco, incanalandosi in un modo o nell'altro. Alla luce di tale metafora, l'astinenza sessuale sembra una pericolosa maniera di arginare forze che alla fine travolgeranno qualunque barriera di contenimento, erompendo con effetti disastrosi sulla salute mentale.

Lo stesso concetto di salute mentale, quale è stato sviluppato in epoca più recente, si può dire risalgia al tempo in cui Freud, Breuer e Charcot cominciarono a trattare i casi di isteria come forme di vera e propria infermità, anziché di simulazione. Ciò, spesso si dice, fu determinato più da un'opzione di carattere morale che da una reale scoperta medica; il che non toglie che oggi la maggioranza delle persone considererebbe moralmente giusta quell'opzione. Si può dunque affermare che Freud ridisegnò i confini fra morale e medicina.

Forme comportamentali che prima di lui sarebbero state trattate alla stregua di trasgressioni meritevoli di punizione, sono ormai da tempo considerate, tanto nei tribunali quanto negli ambulatori medici, come manifestazioni patologiche da trattare terapeutamente. La difficoltà di stabilire una distinzione rigorosa e stabile fra giudizio clinico e valutazione morale è poi illustrata in modo alquanto calzante, per esempio, dalla trasformazione nel tempo degli atteggiamenti nei confronti dell'omosessualità. A quest'ultima, che a lungo era stata trattata alla stregua di una condotta turpe e criminale, si è poi guardato per quasi un secolo come al sintomo di un disordine psicopatologico, mentre oggi molti possono ritenerla elemento chiave d'uno stile di vita alternativo, frutto di una scelta razionale.

L'influsso di Freud sull'arte e sulla letteratura è stato grande, nonostante la sua concezione in fondo poco lusinghiera della creazione artistica, che egli considerava molto somigliante alla nevrosi. I romanzieri fanno ricorso a tecniche di associazione simili a quelle in uso sul lettino dell'analista, e i critici si compiacciono di interpretare le opere letterarie in termini edipici. Gli storici, per parte loro, si dilettono con il genere della psicobiografia, analizzando le azioni di personaggi pubblici ormai adulti sulla base di episodi – reali o immaginari – avvenuti nella loro infanzia. Pittori e scultori hanno a propria volta tratto simboli freudiani da un mondo onirico, per conferire loro figurazione concreta.

Tutti quanti noi di fatto, direttamente o indirettamente, abbiamo assorbito una grande quantità di teoria psicoanalitica. Nel discutere le nostre relazioni familiari e amicali parliamo con disinvoltura di rimozione e di sublimazione, e descriviamo determinati caratteri come anali o narcisisti. Anche chi non ha mai letto una parola di Freud non si perita di individuare i lapsus freudiani propri e altrui. Insomma: nessun filosofo, dai tempi di Aristotele, ha mai contribuito più di Freud al linguaggio della psicologia e della moralità quotidiane.

In tal senso, è difficile non condividere il giudizio del poeta Wystan Hugh Auden, il quale pianse la morte di Freud in ventotto complesse quartine, che recitano fra l'altro:

Se spesso era in errore, e a volte proprio assurdo,
non è più una persona per noi,
ormai, ma tutta una temperie d'opinione².

La fenomenologia di Husserl.

La vita di Edmund Husserl (1859-1938) assomiglia, in alcuni snodi cruciali, a quella di Sigmund Freud. Husserl era più giovane di tre anni. Come Freud, nacque in Moravia da una famiglia ebraica, e frequentò le lezioni all'Università di Vienna. Tutti e due dedicarono la

maggior parte della propria vita a sviluppare un progetto personale che intendeva costituire il primo studio davvero scientifico della mente umana. Verso la fine delle loro esistenze, su entrambi si abbatté l'antisemitismo nazista: Freud veniva spinto all'esilio e costretto a morire fuori dall'Austria, mentre i libri di Husserl venivano dati alle fiamme dalle truppe tedesche in marcia verso Praga, nel 1939.

La vita professionale di Husserl, peraltro, fu piuttosto diversa da quella di Freud. Inizialmente aveva fatto studi non di medicina, ma di matematica e di astronomia. Aveva in seguito perseguito una carriera accademica piuttosto canonica in filosofia, che lo portò a ricoprire varie posizioni in diversi dipartimenti universitari. Sebbene si fosse addottorato a Vienna, gli studi per l'abilitazione li proseguì a Halle, e le cattedre cui fu più tardi chiamato appartenevano a università tedesche e non austriache.

L'interesse di Husserl per la filosofia fu inizialmente suscitato dalle lezioni tenute a Vienna da Franz Brentano fra il 1884 e il 1886. Brentano (1838-1917) era un sacerdote spretato, nonché uno studioso erudito, che aveva cercato di mettere in relazione la psicologia aristotelica con la ricerca sperimentale a lui contemporanea in un libro intitolato *Psicologia da un punto di vista empirico* (1874) – opera che avrebbe esercitato un'influenza assai vasta. I dati della coscienza, spiegava questo libro, si presentano in due tipi: come fenomeni fisici e come fenomeni mentali. I fenomeni fisici sono cose quali i colori e gli odori; quelli mentali, come i pensieri, sono caratterizzati dal possesso di un contenuto, o oggetto immanente. Questa caratteristica, per indicare la quale Brentano reintrodusse il termine scolastico «intenzionalità», era la chiave per la comprensione della vita e degli atti mentali.

Mentre subiva l'influsso dell'approccio brentaniano alla psicologia, Husserl continuò inizialmente a focalizzare la propria attenzione sulla matematica. La sua tesi di abilitazione a Halle venne dedicata al concetto di numero, e il suo primo libro, pubblicato nel 1891, fu la *Filosofia dell'aritmetica*. Tale studio cercava di spiegare i nostri concetti numerici identificando gli atti mentali che ne costituivano l'origine psicologica. Il nostro concetto di pluralità, per esempio, si presumeva derivato da un processo di «combinazione collettiva» che raggruppava singoli elementi in aggregati. Il suo desiderio di rinvenire una base della matematica nella psicologia empirica costrinse tuttavia Husserl a trarre alcune conclusioni poco appetibili. Negò, per esempio, che zero e uno fossero numeri, e dovette stabilire una distinzione alquanto sottile fra l'aritmetica dei numeri piccoli e quella dei grandi numeri. Con l'occhio della mente possiamo vedere solamente gruppi minuscoli, sicché solo una piccola parte dell'aritmetica può riposare su una base intuitiva; una volta che abbiamo a che fare con numeri più ampi, ci

allontaniamo dall'intuizione per addentrarci in un regno meramente simbolico.

Fra i recensori del libro di Husserl, alcuni – in particolare Frege – lamentarono che in esso vi fosse una certa confusione fra immaginazione e pensiero. Gli eventi mentali che erano oggetto proprio della psicologia, essendo privati e individuali, non potevano costituire il fondamento di una scienza condivisa come l'aritmetica; la quale deve invece basarsi su pensieri che siano proprietà comune dell'intera specie umana. Husserl cedette alla critica e abbandonò il suo iniziale psicologismo. Nelle *Ricerche logiche* del 1900-901 sostenne dunque che la logica non può essere derivata dalla psicologia, e che qualunque tentativo operato in tale direzione deve implicare un circolo vizioso, dal momento che finirà inevitabilmente per fare appello proprio alla logica nel condurre la propria deduzione. Da questo momento in poi, come Frege, Husserl mantenne ferma una distinzione precisa fra logica e psicologia. Ma mentre Frege, seguito dalla tradizione analitica, focalizzava l'indagine filosofica sul versante logico di tale distinzione, Husserl, seguito in ciò dalla tradizione continentale, avrebbe concepito la legittima dimora della filosofia nel versante psicologico di essa. In questo periodo, tuttavia, Frege e Husserl erano solidali nel basare la filosofia – logica o psicologica che fosse – su un realismo di matrice esplicitamente platonica.

La situazione generale del dibattito filosofico, all'inizio del xx secolo, veniva descritta da Gilbert Ryle in termini piuttosto vivaci, ancorché non propriamente imparziali:

Husserl, alla svolta del secolo, era sottoposto a molte delle sollecitazioni intellettuali che urgevano anche a Meinong, Frege, Bradley, Peirce, Moore e Russell. Tutti quanti erano in rivolta contro la psicologia dell'idea di Hume e di Mill; tutti quanti avevano l'esigenza di emancipare la logica dalla psicologia; tutti, del pari, rinvenivano nella nozione di significato la loro via di fuga dalle teorie soggettivistiche del pensare; quasi tutti, fra loro, sostenevano una teoria platonica del significato, cioè di concetti e proposizioni; tutti segnavano con una demarcazione netta il confine tra filosofia e scienza della natura, attribuendo le indagini fattuali alle scienze naturali e le indagini concettuali alla filosofia; quasi tutti, fra loro, parlavano come se tali indagini concettuali della filosofia sfociassero in una qualche sorta di sovra-ispezione di qualche super-oggetto, quasi che le indagini concettuali fossero, in ultima analisi, indagini sovra-osservazionali; tutti quanti, peraltro, nella pratica effettiva delle loro indagini concettuali, finivano necessariamente per divergere dalle sovra-osservazioni richieste dalla loro epistemologia platonizzante. Husserl parlava di intuizione di essenze un po' al modo in cui Moore parlava di ispezione di concetti, mentre Russell parlava di conoscenza diretta degli universali: ma ovviamente era con le loro lotte intellettuali, e non con un qualche atto di intuizione intellettuale, che essi affrontavano le loro effettive difficoltà concettuali (CPR I, 180).

Ryle fa bene a enfatizzare il punto di partenza comune alle tradizioni analitica e continentale; ma, nel caso di Husserl, quelle lotte intellettuali erano, di fatto, più complesse di quanto non sembri

suggerire questa vivace descrizione.

Husserl riprendeva da Brentano la nozione di intenzionalità, vale a dire, l'idea che ciò che caratterizza i fenomeni mentali, in quanto opposti a quelli fisici, è il loro essere diretti verso oggetti. Io penso a Troia, o magari mi preoccupo *dei* miei investimenti: ebbene, l'intenzionalità è precisamente quell'aspetto qui indicato dalle paroline «a» e «dei». Qual è la relazione fra ciò che accade nella mia mente e una città defunta da molto tempo, o i mercati azionari di tutto il mondo? Husserl, e molti altri sulla sua scorta, hanno speso anni a interrogarsi sul modo di dare risposta a tale questione³.

A un determinato pensiero sono essenziali due cose: esso deve avere un contenuto e deve avere un possessore. Supponiamo che io pensi a un drago. Due cose fanno dunque di tale pensiero il pensiero che è: primo, è il pensiero di un drago e non di un'aquila o di un cavallo; secondo, quel pensiero è mio, e non tuo o di Napoleone. Husserl caratterizzerebbe questi tratti affermando che si è trattato di un mio *atto* con una particolare *materia* (il suo oggetto intenzionale). Anche altri possono pensare a draghi; in tal caso, per Husserl, siamo in presenza di vari atti individuali appartenenti alla medesima specie. Il concetto *drago*, di fatto, non è che la specie alla quale appartengono tutti gli atti di quel tipo.

Pertanto i concetti, nelle *Ricerche logiche*, sono definiti sulla base di elementi psicologici. Ma allora, com'è che la logica si relaziona ai concetti così intesi? Husserl ora riteneva che ciò avvenisse allo stesso modo in cui i teoremi della geometria si relazionano ai corpi empirici a tre dimensioni. Egli era così in grado di rinnegare il proprio precedente psicologismo, operando una chiara distinzione fra psicologia e logica. Anzi, a questo punto si accingeva a procedere oltre, e tracciare una linea di demarcazione fra psicologia e teoria della conoscenza. Cosa che fece reinventando la psicologia, per farne una nuova disciplina: la «fenomenologia».

La fenomenologia venne sviluppata nel corso del primo decennio del xx secolo. Nel 1900 a Husserl fu conferito un incarico di professore associato all'Università di Göttingen. Là aveva come collega il famoso matematico David Hilbert, ma i collaboratori più entusiasti, nella sua nuova impresa, furono i membri di un gruppo di filosofi di Monaco, cui si deve il conio dell'espressione «movimento fenomenologico». Nel 1913 il movimento era ormai abbastanza fiducioso nei propri mezzi, tanto che diede inizio alle pubblicazioni di un annuario per la ricerca fenomenologica, nel cui primo numero apparve un testo di Husserl, di estensione pari a un libro, che era stato programmato come primo volume di un'opera dal titolo *Idee per una fenomenologia pura*.

L'intento della fenomenologia era lo studio dei dati immediati della coscienza, senza riferimento ad alcunché la coscienza ci possa dire –

oppure pretendere di dire – circa la natura del mondo extra-mentale. Quando penso a una fenice, l'intenzionalità del mio pensiero è esattamente la stessa sia che nella realtà ci siano effettivamente delle fenici, sia che non ve ne siano affatto. Già nel 1901 Husserl aveva scritto: «Per la coscienza il dato resta quello che è, sia che l'oggetto rappresentato esista oppure che esso sia solo immaginario o addirittura assurdo. Io rappresento *Giove* così come *Bismarck*, la *torre di Babele* così come la *cattedrale di Colonia*, un *chiliogono regolare* così come un *chiliedro regolare*» (RLH 5. 11; II, 374). Così pure accade, riteneva Husserl, quando vedo un tavolo. L'intenzionalità della mia esperienza è proprio la stessa, sia che là vi sia un tavolo reale, sia che io abbia invece le allucinazioni. Il fenomenologo dovrebbe fare uno studio attento, e mettere tra parentesi il mondo degli oggetti extra-mentali. Il suo atteggiamento nei confronti dell'esistenza di quel mondo dovrebbe essere di sospensione del giudizio, e per definire tale atteggiamento Husserl adoperava la parola greca *epoché*. Tutta questa operazione prendeva il nome di «riduzione fenomenologica». Un gesto che parrebbe quasi, per così dire, un battere in ritirata della filosofia.

La fenomenologia non coincide però con il fenomenismo. Un fenomenista crede che non esista alcunché tranne i fenomeni, e che gli asserti su cose come gli oggetti materiali debbano essere tradotti in asserti sulle apparenze fenomeniche. Berkeley e Mill avevano sostenuto per esempio versioni di fenomenismo⁴. Husserl, per converso, in *Idee* non asseriva che non vi siano realtà altre dai fenomeni; egli lasciava deliberatamente aperta la possibilità che vi sia un mondo di oggetti non-fenomenici. Solo che tali oggetti non costituiscono la preoccupazione del filosofo, o almeno non costituiscono la sua preoccupazione iniziale.

La ragione di tutto ciò sta nel fatto che, secondo Husserl, noi abbiamo una conoscenza immediata infallibile degli oggetti della nostra coscienza, mentre del mondo esterno abbiamo un'informazione solamente inferenziale e congetturale. Husserl distingueva fra percezione immanente, che è dotata di autoevidenza, e percezione trascendente, che è fallibile. La percezione immanente è la mia familiarità diretta e immediata con gli atti e gli stati mentali che ho al presente. La percezione trascendente invece è la percezione che ho dei miei atti e stati passati, di cose fisiche e di eventi, e dei contenuti mentali altrui.

È la percezione immanente a fornire all'indagine fenomenologica l'oggetto che le è proprio. La percezione immanente è più fondamentale della percezione trascendente non soltanto perché la prima è autoevidente mentre la seconda è fallibile, ma anche perché le inferenze e le congetture che costituiscono la percezione trascendente si basano, e debbono basarsi, su quanto riportato dalla percezione

immanente. Solo la coscienza è dotata di «essere assoluto»; tutte le altre forme di essere dipendono, per la loro esistenza, dalla coscienza (I 1. 49, 107). Ecco perché la fenomenologia è, fra tutte le discipline, la più basilare: perché tutti gli elementi che ne costituiscono l'oggetto peculiare forniscono i dati per tutte le altre branche della filosofia e della scienza.

Husserl aveva progettato le *Idee* come opera in tre volumi; gli ultimi due furono però pubblicati solo dopo la sua morte. Nel 1916 egli si trasferì a Friburgo, ove fu professore all'università e rimase fino al pensionamento, avvenuto nel 1928, avendo rifiutato nel 1923 una chiamata all'Università di Berlino. A Friburgo le sue lezioni attrassero un ampio uditorio internazionale, ed egli ebbe fra i suoi allievi alcuni filosofi che sarebbero diventati pensatori molto importanti: personaggi del calibro di Martin Heidegger ed Edith Stein. In questi anni egli sviluppò in varie direzioni il sistema che aveva esposto in *Idee 1*. Da una parte Husserl estese il metodo fenomenologico, al fine di invalidare alcuni assunti che Descartes aveva lasciato indiscussi: così la sua *epoché* divenne più radicale del dubbio cartesiano. Dall'altra, si sforzò di rendere compatibile il proprio solipsismo metodologico con una soluzione al problema dell'intersoggettività che fosse in grado di stabilire l'esistenza di altre menti. La sua posizione, da ultimo, fu un idealismo trascendentale che, a detta di Husserl, era l'immancabile conclusione della fenomenologia (MC 42). Alcuni dei risultati delle sue riflessioni più tarde vennero esposti in due opere poi pubblicate nell'anno successivo al suo pensionamento: le *Meditazioni cartesiane* e *Logica formale e trascendentale*.

Henri Bergson.

Nato a Parigi, Henri Bergson (1859-1941) studiò all'École Normale, presso la quale, dopo aver insegnato in diversi istituti superiori, divenne professore nel 1897. Fra il 1899 e il 1924 fu poi professore al Collège de France, dove tenne lezioni giudicate alla moda, di fronte a un vasto pubblico di uditori. Una fama internazionale gli venne dalla pubblicazione di *L'evoluzione creatrice*, nel 1907. La calda accoglienza riservata a questo libro determinò la comparsa all'estero di traduzioni anche delle sue opere precedenti, come il *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889) e *Materia e memoria* (1896). La più nota fra le sue opere più tarde è invece *Le due fonti della morale e della religione* (1932). Nel 1891 Bergson aveva sposato Louise Neuberger, cugina di Marcel Proust, e nel 1928 gli fu conferito il premio Nobel per la letteratura.

Fin dalle sue prime opere, Bergson collocò al centro della propria filosofia le nozioni di mutamento e di tempo. Il fluire della coscienza

prende la forma di mutamenti qualitativi perpetui e incessanti, che si fondono assieme in un *continuum* ininterrotto. Ciò di cui facciamo esperienza immediata è la durata, che Bergson distingue, con sottigliezza, dal tempo. Il tempo, diversamente dalla durata, è una creazione intellettuale, progettata per gli scopi della vita pratica e dell'indagine scientifica. Noi concepiamo il tempo in analogia con lo spazio, suddividendo l'esperienza in elementi discontinui, sul modello degli oggetti materiali. All'inizio dell'*Evoluzione creatrice* Bergson pone la questione in questi termini:

Io parlo [...] di ciascuno dei miei stati come se costituisse un blocco. Certo, ammetto di cambiare, ma è come se il cambiamento si risolvesse nel passaggio da uno stato allo stato successivo: tendo a credere che ogni stato, preso di per sé, rimanga tale e quale per tutto il tempo del suo prodursi. Un leggero sforzo di attenzione potrebbe tuttavia rivelarmi che ogni affezione, rappresentazione, volizione continua a modificarsi in ogni istante; se uno stato d'animo cessasse di variare, la sua durata cesserebbe di scorrere (*EvC*, 7).

Nella sua prima opera Bergson ricorreva alla distinzione fra durata e tempo per affrontare il problema di libertà e determinismo. Il concetto spazializzato del tempo frammenta l'esperienza in una sequenza di eventi che sembrano connessi fra loro dalla relazione di causa ed effetto: ma è precisamente l'imposizione di tale concetto a far sorgere l'istanza del determinismo. Possiamo però sbarazzarci del problema se alla nozione di tempo sostituiamo la nostra coscienza della durata, in cui alcuni atti, lungi dal costituire i risultati necessari di eventi che li precedono, fluiscono liberamente dalla nostra personalità nel suo insieme.

In *Materia e memoria* Bergson introduce quindi una distinzione fra due tipi di memoria, che corrispondono alla distinzione fra tempo e durata. C'è una memoria meccanica: la capacità, poniamo, di ripetere pappagallescamente un testo che si è imparato a memoria; ciò è qualcosa che rientra nella sfera della materia. Ma c'è anche una memoria pura, la quale, secondo Bergson, registra ogni dettaglio della nostra vita quotidiana e lo deposita nella regione inconscia della mente. La memoria pura è qualcosa di spirituale: il cervello è un mero filtro che permette il passaggio di quegli elementi della memoria pura che hanno rilevanza per l'attività pratica. Pertanto Bergson fa ricorso alla nozione di memoria pura per esorcizzare il demone del materialismo, allo stesso modo in cui si era servito della nozione di durata pura per esorcizzare il folletto del determinismo.

L'*evoluzione creatrice* apparve circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dell'*Origine delle specie* di Darwin. Bergson ammetteva l'esistenza di un progresso nell'evoluzione – facendone anzi una parte centrale del proprio sistema – ma non era soddisfatto delle spiegazioni che solitamente ne venivano date. Né il meccanicismo – l'appello cioè

a una selezione naturale che lavora per mere mutazioni casuali – né il finalismo – ovvero l'idea che l'evoluzione segua una qualche traccia predeterminata – erano in grado di chiarire in modo soddisfacente la storia dell'evoluzione. Entrambi gli approcci, agli occhi di Bergson, eliminavano infatti il carattere fondamentale di quella storia: l'emergenza di una novità vera. Nel mondo meccanicistico il tempo è privato della sua efficacia, e se esso non *fa* niente, non è niente. Analogamente, nel finalismo, se tutto è già previsto, il tempo è di nuovo inutile. Bergson aveva una concezione altamente realistica della durata: essa per così dire morde, e lascia impresso sulle cose il segno dei denti.

Esiste poi una distinzione precisa fra materia inorganica e materia organica? La differenza cruciale, dice Bergson, è che nel caso degli oggetti dell'astronomia, della fisica e della chimica lo stato presente può essere calcolato come funzione di quello immediatamente trascorso. Nel dominio del biologico, invece, è diverso: «il momento attuale d'un corpo vivente non trova la sua ragion d'essere nel momento immediatamente anteriore [ma] bisogna ricollegarlo a tutto il passato dell'organismo, alla sua eredità, insomma all'insieme di una storia molto lunga» (*EvC*, 22). Chimica e fisica non forniranno dunque la chiave per accedere alla natura della vita, più di quanto non sia possibile che una curva venga generata da una successione di segmenti di retta, per quanto corti questi possano essere. Può forse la chimica produrre un organismo elementare? Non vi è esperimento che possa fornire una risposta negativa a tale domanda – né peraltro vi è esperimento alcuno che possa rispondervi positivamente.

Per render conto dell'origine e dello sviluppo della vita, afferma Bergson, dobbiamo postulare un *élan vital*, «uno *slancio originario* della vita, che si trasmette da una generazione di germi a un'altra attraverso organismi sviluppati che fanno da *trait d'union* tra i germi» (*EvC*, 77). La formulazione bergsoniana della natura di tale trasmissione sembra a volte anticipare la tesi neo-darwinista del gene egoista: «Tutto accade come se l'organismo stesso non fosse che un'escrescenza, un germoglio che il vecchio germe fa scaturire mentre lavora per continuarsi in un germe nuovo» (*EvC*, 28).

I neo-darwinisti, tuttavia, non vedono la necessità di uno slancio originario. Secondo Bergson ciò significa non soltanto che essi non sono in grado di render conto dell'origine della vita, ma che non sono nemmeno in grado di spiegare l'evoluzione stessa. È lo scontro fra l'azione esplosiva dello slancio e la resistenza opposta dalla materia inerte a condurre ai diversi livelli evolutivi. Ci sono tre linee principali di evoluzione: la vita vegetale, la vita istintiva e la vita intelligente; e la prova più cogente dell'origine comune di queste linee è offerta dal fatto che simili strutture sono pervenute a essere ciò che sono

attraverso percorsi diversi ma paralleli. (A titolo di esempio, Bergson adduce l'emergere della distinzione sessuale tanto nelle piante quanto negli animali). L'adattamento spiega le torsioni e le svolte avvenute del corso dell'evoluzione, ma non la direzione generale di essa, e ancor meno la fonte del suo movimento.

Istinto e intelligenza sono definiti entrambi da Bergson come capacità di servirsi di strumenti – l'istinto usa strumenti che sono interni a un dato organismo, mentre l'intelligenza adopera strumenti esterni e artificiali. Ma – potremmo domandare – che cos'è mai, a servirsi davvero di tali strumenti? La risposta di Bergson sembra essere la «coscienza»:

la coscienza, dopo essere stata costretta, per liberarsi, a scindere l'organico in due settori complementari, vegetali da una parte e animali dall'altra, ha cercato una via di uscita nella duplice direzione dell'istinto e dell'intelligenza: con l'istinto non l'ha trovata, e con l'intelligenza ha potuto conseguirla ma solo con un brusco passaggio dall'animale all'uomo. In ultima analisi, dunque, l'uomo sarebbe la ragion d'essere di tutta la vita organica sul nostro pianeta. Ma questo è solo un modo di dire. In realtà, c'è soltanto una certa corrente di esistenza cui si oppone una corrente contraria; da ciò deriva tutta l'evoluzione della vita (EvC, 153).

Definire la posizione degli esseri umani nella storia dell'evoluzione è cosa che richiede una certa prudenza. Per un verso, la specie umana ha da combattere per la sopravvivenza come qualunque altra specie, e di fatto la sua lotta è in parte anche proprio contro le altre specie. Da tale punto di vista, è assurdo dire che l'umanità è la ragion d'essere dell'evoluzione. Per altro verso, la posizione apparentemente privilegiata dell'uomo nel corso della storia potrebbe indurre a pensare che è appunto l'intelligenza ciò che ci mette in condizione di intendere il corso dell'evoluzione. Non così però per Bergson: per lui, l'uomo è *homo faber*, più che *homo sapiens*; lo scopo dell'intelligenza è la costruzione, non la sapienza. L'intelligenza è a casa propria più nel dominio della materia inerte: non è in grado di cogliere la pura durata, che anzi essa tende a frazionare e a oggettivare. Le scienze prodotte dall'intelligenza sono dunque incapaci di venire alle prese con la realtà vera.

L'istinto fronteggia la vita più da vicino di quanto non faccia l'intelligenza, ma l'istinto di per sé non è riflessivo. Il compito della filosofia è allora quello di potenziare l'istinto volgendolo in intuizione, che è «l'istinto divenuto disinteressato, cosciente di sé, capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito» (EvC, 147). L'oggetto primario dell'intuizione è la nostra libera attività creativa, che è un'esperienza di prima mano di quell'*élan vital* che pulsa in tutto l'universo. Questa intuizione è qualcosa che supera l'intelletto. La vera funzione della filosofia, ci dice Bergson alla fine dell'*Evoluzione creatrice*,

non è soltanto il ritorno dello spirito presso di sé, il coincidere della coscienza umana con il principio vivente da cui emana, una presa di contatto con lo sforzo creatore. Essa è l'approfondimento del divenire in generale, il vero evoluzionismo e quindi il vero prolungamento della scienza (EvC, 300).

Le idee contenute nell'*Evoluzione creatrice* vengono poi ricapitolate e sviluppate da Bergson nell'opera più tarda *Le due fonti della morale e della religione*. La morale, vi leggiamo, ha due sorgenti, una infra-intellettuale e un'altra sovra-intellettuale. La prima fonte opera in una maniera che è simile all'istinto, mentre la seconda è l'equivalente morale dell'intuizione. Parallelamente, anche la religione può essere ricondotta a una duplice origine, rispettivamente inferiore e superiore alla ragione.

La prima fonte della moralità è la pressione sociale; la voce della coscienza è il verdetto del sé sociale. Qualunque società animale o umana è un'organizzazione in cui i singoli elementi cooperano gli uni con gli altri e si attribuiscono a vicenda dei compiti. Al termine di una delle linee dell'evoluzione sociale vi sono le comunità di insetti, come quelle di api e formiche, nelle quali l'istinto opera con la forza di una legge naturale. Al termine di un'altra linea evolutiva vi sono invece le comunità umane, in cui l'unica cosa naturale è la necessità d'una qualche regola. L'obbligazione morale, secondo Bergson,

È un istinto virtuale, come quello che sta dietro all'abitudine di parlare. La moralità di una società umana è in effetti paragonabile al suo linguaggio [...] una lingua è un prodotto dell'uso. Niente, né nel vocabolario, né tantomeno nella sintassi, deriva dalla natura. Ma è naturale parlare (DF, 17-18).

La maggior parte del tempo rispettiamo le regole sociali senza difficoltà e senza riflettere, allo stesso modo in cui parliamo la nostra lingua madre. È solo in rare occasioni che troviamo arduo obbedirvi, ma la difficoltà che sentiamo in tali casi è stata erroneamente identificata da Kant e dai suoi seguaci come l'essenza dell'obbligazione morale.

Qual è la natura della società che genera regole morali? Che si tratti di una nazione civilizzata oppure di una tribù primitiva, afferma Bergson, si tratta di una società chiusa: una società ristretta a un certo numero (grande o piccolo) di individui, e che ne esclude altri. La funzione del senso di obbligazione è affermare la vita e la coesione della società in questione. Ma non abbiamo forse doveri anche nei confronti dell'umanità nel suo complesso? Sì, in teoria; ma all'interno delle società chiuse la prassi è molto diversa, come diviene palese ogniquale volta scoppia una guerra fra due nazioni. In circostanze eccezionali, i doveri nei confronti dell'umanità sono sospesi: ed è triste constatare come tali circostanze eccezionali costituiscano di fatto la norma. C'è una distanza infinita fra una società chiusa, quale è una

nazione, e una società aperta, che dovrebbe abbracciare tutta l'umanità. Certo è possibile conseguire un amore per l'umanità intera – ma solo per una via indiretta: «è soltanto attraverso Dio, e in Dio, che la religione invita l'uomo ad amare l'essere umano» (DF, 21).

Una società aperta è una società di anime aperte, e queste anime sono la fonte del secondo tipo di moralità. L'anima aperta non soltanto abbraccia l'intera umanità, ma raggiunge con il suo amore anche gli animali, i vegetali e la natura. Essa non deriva dall'intelletto, bensì da un'emozione che è superiore all'intelletto: quel tipo d'emozione che non è la conseguenza di un'idea, ma che è essa stessa creatrice di idee. L'insegnamento degli eroi morali – coloro che, nelle proprie vite, fanno mostra di un ideale di amore universale – non passa attraverso le prediche, ma attraverso l'esempio; e ciò che essi propongono non è un codice di comportamento, bensì l'aspirazione a un ideale.

I due tipi di moralità differiscono allora per qualità, e non meramente per grado. La prima è statica, la seconda dinamica; la prima è chiusa, la seconda aperta. La prima è facile da formularsi a parole, mentre non è così per la seconda; la prima impartisce degli ordini, mentre la seconda rivolge degli appelli. Come esempi dei due tipi di morale, Bergson mette in contrapposizione il concetto di giustizia peculiare del mondo classico con il concetto ebraico-cristiano di amore o di carità. La giustizia è una questione di equilibrio statico; è la carità, invece, a sentire come propria missione il compito di estendere il proprio cerchio di classe in classe e di razza in razza.

La trattazione bergsoniana della religione comincia con una notazione piena di sarcasmo:

Lo spettacolo di ciò che furono le religioni, e di ciò che alcune sono ancora, è ben umiliante per l'intelligenza umana. Quale tessuto di aberrazioni! Per quanto l'esperienza dica «è falso» e il ragionamento «è assurdo», l'umanità si aggrappa di più soltanto all'assurdità e all'errore. Se almeno si limitasse a questo! Ma si è visto la religione prescrivere l'immoralità, imporre dei delitti. Più è grossolana, più occupa materialmente un posto nella vita di un popolo. Ciò che più tardi dovrà dividere con la scienza, l'arte, la filosofia, all'inizio lo richiede e l'ottiene per sé sola (DF, 73).

Non ci meraviglia tuttavia apprendere che ci sono due tipi di religione: una chiusa, statica e infra-intellettuale, e l'altra aperta, dinamica e sovra-intellettuale. Quando nel corso dell'evoluzione è emersa l'intelligenza, essa ha messo in pericolo la coesione sociale, offrendo indipendenza e libertà d'iniziativa al singolo individuo. Per controbilanciare tutto ciò, la natura ha dotato gli esseri umani di un dono che Bergson chiama «funzione fabulatrice»: la capacità di creare miti. In linea di principio, la ragione sarebbe anche stata in grado di elaborare la consapevolezza che l'individuo promuove la propria felicità personale solo prendendosi cura di quella degli altri: ma ci

sono voluti secoli per produrre un uomo come John Stuart Mill, cioè un individuo che fosse appunto capace di accorgersi di ciò. La natura aveva bisogno di controbilanciare più celermente l'egoismo, e lo ha fatto ponendo un guardiano immaginario al cancello spalancato dall'intelligenza: la divinità protettrice della città nasce proprio allo scopo di proibire, minacciare e punire (*DF*, 87). Pertanto, la religione è anzitutto una reazione difensiva della natura contro il potere dissolutorio dell'intelligenza.

A differenza degli altri animali, gli esseri umani sono in grado di capire che le loro vite si concluderanno con la morte. Qui, di nuovo, la natura offre un contrappeso, al fine di bilanciare questa consapevolezza potenzialmente paralizzante. Essa suggerisce allora un'immagine – varie immagini – della prosecuzione della vita dopo la morte. Tutto ciò non solo fornisce all'individuo un antidoto alla consapevolezza deprimente della propria mortalità, ma promuove anche la coesione sociale, collocando a guardia della moralità la costante presenza di figure ancestrali.

Tanto basti per quanto concerne la religione statica delle società chiuse. L'elemento chiave della religione dinamica è invece il misticismo, che offre un contatto con lo slancio vitale di cui la vita è manifestazione, e che costituisce la spinta, e forse l'essenza, della divinità. «Il grande mistico – ci dice Bergson – sarebbe una individualità che oltrepasserebbe i limiti assegnati alla specie dalla sua materialità, che continuerebbe e prolungherebbe in questo modo l'azione divina» (*DF*, 160). L'energia creatrice dell'*élan vital* altro non è che amore. Nella creazione, Dio porta all'essere altre entità creatrici, al fine di avere accanto a sé altri esseri degni d'amore.

Nel capitolo finale di *Le due fonti* Bergson esplora le possibilità future per il genere umano. La tecnologia ora rende possibile l'unificazione di tutta la specie umana in un'unica società. Se ciò viene raggiunto tramite l'una o l'altra delle forme che può assumere l'imperialismo, il risultato sarà una società globale chiusa. Ma l'unificazione materiale del genere umano, operata grazie alla scienza e alla civilizzazione, potrebbe anche – questa però non è che una possibilità – accompagnarsi allo sviluppo di una religione mistica, capace di infondere a questa consociazione globale un'anima sovrannaturale. Nel frattempo, però, tanto la morale quanto la religione risultano costituite piuttosto da una mescolanza dei due elementi che Bergson, in maniera tanto eloquente, ha invece voluto differenziare.

I lettori di Bergson che siano desiderosi di elaborare la relazione che sussiste fra la sua filosofia e le religioni monoteistiche tradizionali rimangono sconcertati, e non v'è dubbio che tale fosse appunto l'intenzione dell'autore. Ma un indizio di quale sia stato, da ultimo,

l'atteggiamento del filosofo a questo proposito è offerto dalle sue ultime volontà testamentarie, redatte poco prima della morte nel 1941, nella Parigi occupata dai nazisti. Bergson vi scriveva che, nei suoi ultimi giorni, avrebbe voluto aderire al cattolicesimo, se questo atto non avesse tuttavia implicato l'abbandono dei suoi confratelli ebrei, nel pieno dell'agonia della loro persecuzione.

L'esistenzialismo di Heidegger.

Nel 1927 – un anno prima che Husserl si ritirasse dall'insegnamento – uno dei suoi allievi pubblicò un libro che avrebbe avuto nel panorama filosofico un impatto assai più vasto di quello ottenuto dagli ultimi lavori del maestro. Si tratta di *Sein und Zeit* («Essere e tempo») di Martin Heidegger (1889-1976), a detta del quale la fenomenologia, fino a quel momento, era stata troppo cauta. Essa pretendeva di esaminare i dati della coscienza, ma per farlo impiegava nozioni come «soggetto», «oggetto», «atto» e «contenuto», i quali non erano elementi che essa aveva scoperto all'interno della coscienza, avendoli anzi ereditati dalla filosofia precedente. Cosa ancor più importante, Husserl aveva secondo Heidegger di fatto accettato il quadro di riferimento cartesiano, in cui vi erano i due regni, fra loro correlati, di coscienza e realtà. Certamente, solo uno di questi – la coscienza – era stato adottato da Husserl quale tema per la fenomenologia. Ma il primo compito di una tale scienza, affermava Heidegger, era piuttosto studiare la nozione di «essere» (*Sein*), che precede quella stessa scissione fra coscienza e realtà. L'esperienza che ci conduce a contrapporre questi due ambiti, come polarità tra loro opposte, costituisce anzi proprio il fenomeno primario che bisogna sottoporre a esame.

Dobbiamo dunque risalire all'indietro, a prima di Descartes, al fine di fare chiarezza sulla natura della filosofia, e prendere come punto di partenza non la coscienza, bensì l'essere. Per farlo però – ci mette in guardia Heidegger – non basterà semplicemente ritornare alle categorie di Platone e Aristotele, che già presentano un elemento di sofisticazione artificiosa. Sono i presocratici a offrire piuttosto gli esempi migliori e più degni di imitazione, per un fenomenologo rigoroso, perché il loro linguaggio precede la formazione di un vocabolario filosofico tecnico e professionalizzato, con tutti i presupposti che esso implica. Heidegger si sarebbe così proposto il compito di reinventare un vocabolario originario e incontaminato che ci metta in condizione, per così dire, di filosofare a nudo.

Il termine più importante, fra quelli conati da Heidegger, è *Dasein*. *Dasein*, l'«esserci», è quel tipo particolare di ente che è capace di porre questioni filosofiche, e – come spiega lo stesso Heidegger – tale

nozione può inizialmente suonare sospetta, per la sua analogia con l'ego cartesiano. Ma mentre quest'ultimo era essenzialmente una cosa pensante, una *res cogitans*, il pensare è solo uno dei modi – e non quello fondamentale – in cui il *Dasein* ha il proprio essere. L'elemento primigenio e originario del *Dasein* è l'«essere-nel-mondo», e il pensare è solo un possibile modo di atteggiarsi nei confronti del mondo: agire su di esso e reagire a esso costituiscono elementi almeno altrettanto importanti. Il *Dasein* precede la distinzione fra pensare e volere, o fra teoria e prassi: l'esserci è «prendersi cura» (*besorgen*). Esso non è dunque una *res cogitans*, bensì una *res curans*: non una cosa pensante, ma una cosa che si prende cura. Solo se ho cura o interesse per il mondo procederò a porre domande su di esso e dare risposte a tali questioni in forma di istanze conoscitive.

Concetti e giudizi possono pensarsi come strumenti per fronteggiare il mondo. Ma in questo senso ci sono strumenti primari ancor più originari, cioè cose che sono utensili in senso letterale. Un falegname per esempio si relaziona al mondo adoperando un martello. Non ha bisogno di stare a pensare al martello, per usarlo bene: una consapevolezza di ciò che il martello è in astratto può anzi ostacolarne la concentrazione sul progetto concreto, che è il suo impegno autentico con la realtà. Gli enti cui ci relazioniamo in questa modalità limpida sono chiamati da Heidegger «utilizzabili» (*zuhanden*). La distinzione fra ciò che è utilizzabile e ciò che non lo è soggiace alla nostra costruzione della spazialità del mondo.

Heidegger sottolinea la natura temporale del *Dasein*: dovremmo pensarlo non nei termini di una sostanza, ma come concreto svolgersi di un'esistenza. La nostra vita non è un'entità autosufficiente che si sviluppa da sé: fin dal principio ci troviamo gettati in un contesto che è insieme fisico, culturale e storico. Questa «gettatezza» (*Geworfenheit*) è chiamata da Heidegger «fatticità» dell'esserci. Ma la mia vita non è nemmeno esaurita da ciò che ora sono e che sono stato finora: io posso essere ciò che ancora non sono stato, e le mie potenzialità sono essenziali al mio essere tanto quanto lo sono i risultati che ho realizzato. Anzi, secondo Heidegger, nel definire ciò che sono il futuro ha la priorità sul passato e sul presente. Il *Dasein*, dice Heidegger, è un «poter essere», e ciò a cui miro nella mia esistenza determina il significato della mia situazione e delle mie capacità presenti. Quali che siano però le cose da me attuate e le mie potenzialità, tutte quante terminano con la morte; eppure, anche se la morte le fa *finire*, comunque non le *porta a compimento*. Qualunque considerazione della mia vita nel suo insieme deve tener conto della differenza fra ciò che sarò e ciò che avrei potuto essere: e da qui vengono colpa e angoscia.

Se Heidegger ha ragione, c'è dunque qualcosa di assurdo nei tentativi di quei filosofi che – da Descartes a Russell – hanno cercato

di provare l'esistenza di un mondo esterno. Noi non siamo osservatori intenti, tramite il *medium* dell'esperienza, a ottenere conoscenza di una realtà dalla quale siamo separati. Fin dall'inizio noi stessi siamo elementi del mondo, «già da sempre essere-nel-mondo». Siamo enti fra altri enti, che agiscono su di essi e reagiscono a essi. E non è necessario che tutte le nostre azioni o reazioni siano guidate dalla coscienza. Di fatto, anzi, è solo quando le nostre azioni spontanee in qualche modo si sospendono che noi diveniamo consapevoli di ciò che stiamo facendo. Ciò avviene quando l'«utilizzabile» diviene «semplice presenza» (*Vorhandenheit*).

L'attività dell'esserci, per Heidegger, ha tre aspetti fondamentali. Primo, vi è ciò che egli definisce «situazione emotiva»: le situazioni nelle quali siamo gettati si manifestano come attraenti, inquietanti, noiose e così via, e noi vi corrispondiamo con tonalità e stati d'animo di vario tipo. In secondo luogo, il *Dasein* è linguistico: vale a dire, opera in un mondo fatto di discorsi, fra entità che sono articolate e interpretate per noi dal linguaggio e dalla cultura che condividiamo con altri. Terzo, l'esserci è «comprendere», in un senso particolare – vale a dire, il suo agire è diretto (non necessariamente in maniera consapevole) verso una qualche meta, qualche «in vista di cui» che darà senso a un'intera esistenza all'interno del proprio contesto culturale. Questi tre aspetti del *Dasein* corrispondono rispettivamente al passato, al presente e al futuro temporali: è il tempo, appunto, a costituire la seconda parte del titolo di *Sein und Zeit*.

Sebbene l'esserci operi all'interno di un contesto biologico, sociale e culturale, non esiste qualcosa come una natura umana che determini l'insorgere delle attività dell'individuo. L'essenza dell'esserci, dice Heidegger, è la sua esistenza stessa. Nel dire ciò, egli è divenuto il padre dell'«esistenzialismo»: quella scuola filosofica che pone l'enfasi sul fatto che gli individui non si riducono alla mera appartenenza a una specie e all'obbedienza cieca a leggi universali. Ciò che io essenzialmente sono è ciò che liberamente mi considero essere. La mancanza di fondamento su cui si muove una simile scelta è inquietante, e io posso bensì cercare rifugio in un conformismo mediocre e privo di pensiero; ciò tuttavia costituisce una decisione inautentica, un tradimento del mio *Dasein*. Per essere autentico, debbo condurre la mia vita in piena consapevolezza della mancanza di fondamento – sia nella natura umana, sia nel comando divino – delle scelte che faccio, essendo consapevole anche che nessuna scelta potrà garantire alla mia vita una significatività che trascenda la sua situazione concreta.

Essere e tempo è un libro di difficile lettura, e qualunque interprete si sforzi di fare in modo che le idee in esso contenute sembrino facilmente comprensibili deve risolversi a scrivere in uno stile molto

diverso da quello adottato dal suo autore. È oggetto di controversia se il vocabolario idiosincratico e l'involuta sintassi di Heidegger fossero davvero essenziali al suo progetto filosofico, o non fossero piuttosto una forma di autoindulgenza, da parte del filosofo, niente affatto necessaria alla sostanza del suo pensiero. Non c'è dubbio, però, che la sua opera non solo fu originale, ma fu anche importante. Uno degli avversari più aspri di Heidegger, Gilbert Ryle, ammise – concludendo una recensione critica al suo libro – di non provare altro che ammirazione per la sua «analisi fenomenologica delle funzioni in cui si radica l'anima umana».

Come opera fenomenologica, *Essere e tempo* godette di un successo maggiore di quello riservato a qualunque delle opere del fondatore della fenomenologia, Husserl. La relazione fra il discepolo e il maestro si concluse per di più in modo infelice. Nel 1929 Heidegger succedette a Husserl come professore di filosofia a Friburgo, e nel 1933 divenne rettore di quell'università. In un celebre discorso inaugurale tenuto nel maggio di quell'anno⁵, egli salutava il nazismo come il veicolo attraverso cui il popolo tedesco avrebbe finalmente portato a compimento la propria missione spirituale. Uno dei primi atti di Heidegger, una volta insediato come rettore, fu escludere dalla biblioteca universitaria tutti gli ebrei che appartenevano alla facoltà, compreso il professore emerito Husserl, che sarebbe vissuto ancora cinque anni. Dopo la guerra, Heidegger dovette scontare il sostegno che aveva dato a Hitler, e fu escluso a propria volta dall'insegnamento universitario dal 1945 al 1950. Il pensiero heideggeriano, tuttavia, continuò a esercitare notevole influenza fino alla morte del filosofo, avvenuta nel 1976, e anche oltre.

L'esistenzialismo di Sartre.

In opposizione all'esistenzialismo di destra elaborato da Heidegger, in Francia Jean-Paul Sartre, che per breve tempo aveva studiato sotto la sua guida, sviluppò una forma d'esistenzialismo fermamente orientato verso la sinistra politica. Nato a Parigi nel 1905, Sartre studiò all'École Normale Supérieure dal 1924 al 1928, e per alcuni anni si mantenne insegnando filosofia nelle scuole superiori. Fu tuttavia a Berlino e a Friburgo, dal 1933 al 1935, che egli cominciò a sviluppare la propria filosofia, la quale trovò la sua prima espressione in due monografie pubblicate nel 1936: *La trascendenza dell'ego e Immaginazione*, seguite nel 1938 da un romanzo, *La nausea*, e nel 1939 dall'*Abbozzo per una teoria delle emozioni*.

I saggi scritti da Sartre prima della guerra sono studi dettagliati di filosofia della mente, di impianto fenomenologico. Come Heidegger, Sartre lamentava che Husserl non avesse portato abbastanza a fondo

la riduzione fenomenologica. Husserl aveva accolto l'ego cartesiano, il soggetto pensante, come un dato della coscienza, ma di fatto esso non è qualcosa del genere: quando sono assorbito in ciò che sto vedendo o udendo, non ho pensieri su me stesso. È solo con la riflessione che noi facciamo del sé un oggetto: per cui, se dobbiamo essere fenomenologi sul serio, dobbiamo partire dalla coscienza pre-riflessiva. Il sé, il soggetto pensante, giace al di fuori della coscienza, e pertanto appartiene – non meno delle altre menti – al mondo trascendente.

In *Immaginazione* Sartre prende poi di mira la nozione, assai diffusa tra i filosofi ma particolarmente esplicita in Hume, che nella facoltà immaginativa noi sovrintendiamo ai contenuti d'un mondo mentale interiore. Ma è un errore, mostrava Sartre, pensare che percezione e immaginazione consistano entrambe nella presenza alla mente di immagini o simulacri, e che l'unica differenza fra esse sia il fatto che nella percezione le immagini sono più intense o vivide di quanto non siano nell'immaginazione. Di fatto, affermava Sartre, immaginare ci mette in relazione con oggetti extra-mentali, non con immagini interne. Lo fa non meno di quanto faccia anche la percezione, ma in una maniera diversa. Ciò avviene più facilmente nel caso in cui immaginiamo una persona reale, ma assente; nei casi in cui ciò che immaginiamo non esista di fatto, quel che stiamo facendo è creare un oggetto nel mondo.

Anche le emozioni, secondo Sartre, sono intese in modo errato se le pensiamo come sensazioni passive interne. L'emozione è una certa maniera di cogliere il mondo: provare del livore nei confronti di qualcuno, per esempio, è percepirlo come odioso. Ma ovviamente l'emozione non è una consapevolezza imparziale e obiettiva del nostro ambiente: al contrario, Sartre si spinge fino al punto di descriverla come «una trasformazione magica» delle situazioni in cui ci veniamo a trovare. Quando siamo in uno stato di abbattimento, per esempio, noi per così dire proiettiamo un sortilegio sul mondo tale per cui ogni sforzo adoperato per far fronte a esso sembra vano.

Quando nel 1939 scoppiò la guerra, Sartre venne arruolato, e nel 1940 combatté nell'esercito fino a quando fu catturato dai tedeschi. Rilasciato dopo l'armistizio, ritornò a Parigi a insegnare filosofia, ma prese anche parte alla resistenza contro l'occupazione nazista. Nel 1943 pubblicò il suo *magnum opus*, *L'essere e il nulla*. Mentre i saggi che aveva scritto prima della guerra erano di ispirazione husserliana, quest'opera deve molto a Heidegger – e tale debito è riconosciuto già nella forma del titolo. Parti dell'opera sono di notevole difficoltà, proprio come i contenuti di *Essere e tempo*. Però, come si addice a un romanziere e drammaturgo, Sartre aveva un dono del quale Heidegger era invece privo: la capacità di illustrare questioni filosoficamente cruciali con racconti minuziosi e avvincenti. Dopo la guerra Sartre

ritornò a presentare i temi principali della sua opera, in maniera più snella e popolare, nel breve scritto *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946).

L'essere (*être*) per Sartre è ciò che precede tutti i diversi tipi e aspetti delle cose che incontriamo nella coscienza, e ne è alla base. Noi ordiniamo le cose in generi e in classi secondo i nostri interessi e in quanto strumenti per i nostri scopi. Se tuttavia ci spogliamo di tutte le distinzioni fatte dalla coscienza, ciò che ci resta è il puro essere, l'essere in-sé, l'*en-soi*. Esso è opaco, massiccio, semplice, e soprattutto contingente. È «senza ragione, senza causa e senza necessità» (EN, 743). Dire che è senza causa non significa dire che è causa di se stesso o *causa sui*: semplicemente c'è, è «gratuito», come lo chiama Sartre, e talora *de trop*, «di troppo».

L'*en-soi* costituisce uno dei due concetti chiave di *L'essere e il nulla*. L'altro è il *pour-soi*, il per-sé, vale a dire la coscienza umana. Ora, come si rapporta tutto questo al nulla di cui parla il titolo? La risposta di Sartre è che l'uomo è l'ente attraverso cui il nulla giunge nel mondo. La negazione è l'elemento che fa la differenza fra il *pour-soi* e l'*en-soi*.

Sartre sta qui sviluppando un tema heideggeriano. Mentre i filosofi inglesi avevano preso il detto di Heidegger secondo cui «il nulla nulleggia» (*das Nichts nichtet*) come la quintessenza dell'assurdità, Sartre ammette la possibilità di trattare il *nulla* come un oggetto, e anzi tenta di attribuirgli un significato importante. Quando la coscienza articola il mondo, lo fa per mezzo della negazione. Se ho un concetto di *rosso*, divido il mondo in rosso e non-rosso. Se distingo fra sedie e tavoli, allora debbo considerare le sedie come non-tavoli e i tavoli come non-sedie. Se voglio fare una distinzione fra coscienza ed essere, debbo dire che la coscienza è non-essere: «l'essere per cui il nulla viene al mondo deve essere il suo nulla» (EN, 59).

Agli occhi dello storico, sembra quasi che Sartre stia reintroducendo in filosofia un rompicapo che era stato escogitato da Parmenide, e che Platone aveva risolto ormai da tempo⁶. Ayer, nel 1945, paragonava la trattazione sartriana del *néant* alla risposta del re, in *Alice nel Paese delle Meraviglie*, quando Alice afferma di vedere nessuno sulla strada: «Avessi io occhi siffatti [...] Riuscire a vedere Nessuno! E a quella distanza, pure!»⁷. Per fortuna *L'essere e il nulla*, malgrado il titolo, contiene molte cose importanti, indipendentemente dalla spiegazione che Sartre offre del concetto di «nihilificazione». L'idea più interessante è ancora mutuata da Heidegger. Mentre per la maggior parte degli oggetti l'essenza precede l'esistenza, «c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo» (EU, 46). La libertà umana precede l'essenza dell'uomo e la

rende possibile. Mentre una quercia deve seguire un particolare schema biologico, perché è il tipo di albero che è, gli esseri umani non appartengono a un tipo in questo stesso modo; sta a ciascuna persona decidere che tipo di cosa essere. La libertà dell'uomo introduce una crepa nel mondo degli oggetti.

La vita dell'individuo umano, secondo Sartre, non è predeterminata in anticipo, né da un creatore, né da cause necessitanti, e nemmeno da leggi morali assolute. L'unica necessità cui non posso sfuggire è la necessità di scegliere. La libertà umana è assoluta, ma è anche inquietante, e noi cerchiamo di nasconderla a noi stessi, assumendo qualche ruolo prestabilito offerto dalle convenzioni morali, dalla società o dalla religione. Ma i nostri sforzi per nasconderci sono destinati a fallire, e noi finiamo per pensare in modo scisso, essendo tacitamente consapevoli della nostra libertà, mentre facciamo ogni sforzo per ridurci a meri oggetti. Tale è la condizione che Sartre chiama «malafede».

L'alternativa a questo atteggiamento è accettare e affermare la propria libertà, accettando con ciò anche la responsabilità per i propri atti e per la propria vita, senza appellarsi al sostegno d'un qualche ordine morale preconstituito e senza subire le costrizioni imposte dalle circostanze contingenti. È ben vero che vi saranno certamente vincoli fisici a limitare la possibilità delle mie azioni; ma adattando i miei desideri e i miei progetti sarò comunque io a conferire significato alla situazione in cui mi trovo. Devo insomma fare una scelta totale di me stesso.

Emergo solo, e nell'angoscia di fronte al progetto unico e primo che costituisce il mio essere, tutte le barriere, tutti gli ostacoli crollano, annullati dalla coscienza della mia libertà. Non ricorro, né posso ricorrere ad alcun valore contro il fatto che sono io a conservare i valori all'essere (EN, 78).

Negli anni dopo la guerra Sartre, con Simone de Beauvoir, divenne il centro della vita culturale e intellettuale della *Rive gauche* parigina. Fondò e diresse un mensile d'avanguardia, «*Les temps modernes*», e scrisse numerosi romanzi e drammi di successo, fra i quali il più celebre fu forse *Huis clos* («A porte chiuse»), ove è contenuto il verso, spesso citato: «L'inferno sono gli altri». In *L'essere e il nulla*, oltre all'*en-soi* e al *pour-soi*, Sartre aveva introdotto anche la nozione di «essere per-altri»: si tratta essenzialmente del modo in cui io mi presento agli altri e ne sono osservato, diventando per loro niente più di un oggetto, magari l'oggetto della loro invidia o del loro disprezzo. Il significato originario dell'espressione «essere per-altri», aveva scritto Sartre, è il conflitto. Nella sua opera più tarda Sartre sviluppò questo tema e gli conferì ancor più importanza.

Nelle sue prospettive sociali e politiche, Sartre finì per assumere

posizioni vicine a quelle del Partito comunista, ancorché il determinismo marxista non fosse facilmente conciliabile con l'assoluto libertarismo che costituiva la tonalità fondamentale della filosofia dell'esistenza. Sforzandosi di risolvere questa tensione, nel 1960 Sartre scrisse una *Critica della ragione dialettica*. Nel 1964 rifiutò il premio Nobel per la letteratura e nel 1968 sostenne la rivolta studentesca che mise a rischio il governo di De Gaulle. Morì nel 1980.

La scuola di Francoforte.

La scuola di Francoforte ebbe origine con la fondazione presso l'ateneo della città, nel 1923, dell'Istituto per la ricerca sociale. Esso nacque per iniziativa di un giovane comunista, Felix Weil, ed era finanziato dal padre di questi, il magnate Hermann Weil. Inizialmente, tutti i membri dell'Istituto erano intellettuali di sinistra, influenzati dalle agitazioni democratiche e dagli esperimenti di matrice socialista che avevano avuto luogo nella Germania post-bellica. Essi traevano la loro ispirazione da Hegel e da Marx, e guardavano al comunismo come alla speranza del futuro.

Nello stesso anno in cui veniva fondato l'Istituto, il filosofo ungherese György Lukács (1885-1971) pubblicò un libro, *Storia e coscienza di classe*, che inaugurava una nuova epoca per il pensiero marxista. Nel *Capitale* Marx aveva proposto un sistema materialistico dialettico con cui superare e sostituire la dialettica idealistica di Hegel. Lukács insisteva per parte sua sul fatto che *Il capitale* non andava trattato acriticamente come un libro sacro, e che il marxismo doveva essere in grado di ammettere che molte delle previsioni formulate da Marx (per esempio, quella dell'inevitabilità della rivoluzione nell'Europa occidentale) si erano rivelate infondate. Nei suoi scritti, Lukács enfatizzava più l'aspetto dialettico di quello materialista, e insisteva sul fatto che le scienze sociali erano di genere differente rispetto alle scienze deterministiche della natura. Faceva ampio ricorso al concetto di alienazione (comune a Marx e a Hegel), contrapponendo il grado di coscienza effettivamente in possesso del proletariato alla consapevolezza che quest'ultimo avrebbe avuto di sé, se mai avesse potuto avere pieno accesso al sapere.

Le idee di Lukács ebbero una grande influenza sui membri dell'Istituto di Francoforte, ma il suo libro fu condannato, un anno dopo la sua pubblicazione, dall'Internazionale comunista, che lo giudicò deviante rispetto all'ortodossia marxista, avendo privilegiato il piano della coscienza alla struttura economica, e negato l'inevitabilità del socialismo. Lukács stesso – anche se questa sua posizione sarebbe più tardi stata smentita dalla pubblicazione degli scritti giovanili dello stesso Marx – accettò tale verdetto e si riconciliò con la linea dettata

dal partito. I suoi ammiratori francofortesi, tuttavia, vedevano le cose in modo diverso, e cominciarono a prendere le distanze dalla corrente principale del comunismo.

Nel 1930 Max Horkheimer (1895-1973) divenne capo dell'Istituto, e riunì intorno a sé quel gruppo di pensatori che, più tardi, sarebbe divenuto noto con il nome di «scuola di Francoforte». Nato nei pressi di Stoccarda da una famiglia ebrea benestante, Horkheimer si era laureato all'Università di Francoforte, ove poi presentò una tesi di dottorato dedicata alla *Critica del giudizio* di Kant. Nel giornale dell'Istituto, la «Zeitschrift für Sozialforschung», egli propose quindi un nuovo sistema filosofico, che sarebbe stato conosciuto come «teoria critica». Tale sistema era critico sia nel senso che accoglieva la spiegazione dei vari tipi di razionalità delineati nelle *Critiche* kantiane, sia anche nel senso che affermava la necessità di sottoporre ogni dottrina e ogni istituzione sociale a una critica costante. Tale critica sarebbe stata teoretica e non meramente pratica, perché, con buona pace di Marx, la teoria poteva comunque conservare un certo grado d'indipendenza dalla base economica e sociale sulla quale veniva elaborandosi. L'esercizio della critica tuttavia non sarebbe consistito nell'impiego di criteri estrinseci, alla maniera dei positivisti logici. Esso anzi sarebbe sorto dall'interno stesso delle dottrine e delle istituzioni sottoposte a critica, ricordando a esse quali fossero le loro stesse origini storiche, nonché i pregiudizi – palesi o latenti – all'ombra dei quali si erano sviluppate.

Se la teoria critica aveva da realizzare un compito simile, essa doveva necessariamente configurarsi come impresa interdisciplinare. Oltre alla filosofia, doveva dunque abbracciare psicologia, sociologia, economia e studi culturali: ragion per cui, nei primi anni Trenta, Horkheimer reclutò per il suo progetto rappresentanti di varie discipline. Uno dei primi fu lo psicologo Erich Fromm (1900-1980), esperto sia nel campo dell'analisi freudiana, sia in quello delle tradizioni rabbiniche. Nel 1933 al gruppo si aggiunse il filosofo Herbert Marcuse (1898-1979), un allievo di Heidegger che in gioventù aveva preso parte alla rivolta della Lega di Spartaco del 1918. Associato al gruppo fin dall'inizio, ma membro effettivo solo a partire dal 1938, fu invece Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), che alla propria formazione filosofica e sociologica, a Francoforte, aveva affiancato studi musicali.

Con l'avanzare degli anni Trenta, le prospettive di riuscire a realizzare il progetto critico francofortese divennero sempre meno favorevoli. La salita al potere di Stalin, in Unione Sovietica, spinse i membri della scuola sempre più lontano dall'iniziale ottimismo marxista. Per altro verso, l'ascesa di Hitler in Germania minacciava i mezzi di sussistenza, e di fatto la stessa sopravvivenza, dei professori

dell'Istituto, che per lo più erano ebrei. Nel 1934 la scuola fu chiusa. Dopo qualche tentativo di riapirla a Ginevra e a Parigi, Horkheimer si trasferì alla Columbia University di New York, ove fu raggiunto nel 1938 da Adorno, il quale, una volta lasciata la Germania, aveva vissuto e lavorato a Oxford.

Il primo libro interamente concepito nell'ambito della scuola di Francoforte, che all'uscita ebbe un significativo impatto pubblico, fu *Fuga dalla libertà* (1941) di Fromm: esso cercava di offrire una spiegazione psicologica dell'ascesa del fascismo. La storia europea e americana era stata spesso vista come la vicenda del progresso della libertà, dal momento che era una storia di emancipazione progressiva da vincoli politici, economici e spirituali. Ma da questo punto di vista, come poteva spiegarsi il fatto che negli anni Trenta milioni di persone in Germania fossero impazienti di abdicare alla propria libertà, quando invece i loro padri avevano combattuto per essa?

La chiave per capire il problema, secondo Fromm, sta nel fatto che ogni accrescimento di libertà è anche una crescita di solitudine. Ciò è vero sia a livello individuale, sia a livello sociale. Un bimbo appena nato dipende in tutto e per tutto dalla madre; solo gradualmente acquisisce indipendenza e cresce nella sua individualità. Quello in cui si forma l'individuo è un processo di sforzo di crescita e integrazione della personalità, ma nel contempo è anche un processo in cui si perde l'originaria identificazione con altri. Lo stesso vale in qualche modo anche per la storia della società occidentale. Con il Rinascimento e la Riforma gli uomini hanno guadagnato in individualità e indipendenza, sbarazzandosi di vincoli feudali ed ecclesiastici e ottenendo una certa mobilità sociale. Nel contempo, tuttavia, essi hanno smarrito quei legami che abitualmente garantivano loro sicurezza e un senso d'appartenenza. La nuova libertà ha portato con sé un profondo sentimento d'insicurezza, impotenza, dubbio, solitudine e angoscia. È stata questa la radice ultima del panico di fuga dalla libertà che ha portato l'Europa al fascismo.

Sulla scorta di Max Weber (1864-1920) e Richard Henry Tawney (1880-1962), Fromm afferma che è stata la Riforma a spianare la strada al capitalismo. Quanto era stato inaugurato dal protestantesimo, in termini di liberazione spirituale dell'uomo, è stato poi ripreso e continuato dal capitalismo a livello della mentalità, della società e della politica. Le attività mondane sono divenute individualistiche, proprio come era accaduto a quelle religiose. La libertà economica introdotta dal capitalismo ha reso molto più facile sfuggire alla deprivazione e agli stenti sul piano fisico; ma nel capitalismo l'attività economica e il successo materiale sono poi divenuti fine a se stessi. L'accumulazione del capitale – a scopo di investimento, e non di spesa voluttuaria – è diventata la finalità stessa

dell'attività economica. Così, paradossalmente, le nuove libertà offerte dal capitalismo hanno reso gli esseri umani schiavi della medesima macchina che essi avevano creato.

Come possiamo spiegare il paradosso per cui il capitalismo, dopo aver stabilito che il movente supremo dell'agire è l'interesse egoistico, conduce l'individuo – lavoratore o padrone che sia – ad asservirsi a finalità che non sono quelle sue proprie, ma sono imposte da un sistema? Per rispondere a tale questione, Fromm ci dice che dobbiamo distinguere fra egoismo e amore di sé. L'egoismo è l'elemento propulsivo del capitalismo; ma l'egoismo non è amore di sé, e dunque è affatto compatibile con l'odio di se stessi. Il «sé» nell'interesse del quale agisce un moderno essere umano è un sé sociale, vale a dire un sé costituito dal ruolo che si suppone l'individuo svolga all'interno del sistema sociale.

Il nostro sistema di produzione coniuga razionalità tecnica e irrazionalità sociale. Abbiamo accresciuto il nostro controllo sulla natura, ma d'altra parte abbiamo perduto il controllo delle forze economiche da noi stessi create:

L'uomo [...] si è estraniato al prodotto delle sue mani, non è più davvero il padrone del mondo che ha costruito; al contrario, questo mondo fatto dall'uomo è diventato il suo padrone, davanti a cui egli si inchina, che cerca di placare o di manipolare come meglio può. L'opera delle sue mani è diventata il suo Dio (*FL*, 100).

Non solo i rapporti economici, ma anche quelli interpersonali funzionano allora secondo le leggi del mercato: non ci sono relazioni genuinamente umane fra il datore di lavoro e il salariato, fra l'uomo d'affari e il suo cliente. Alla fine, l'individuo si aliena anche dal proprio sé. Non vende solo merci: vende se stesso, e tratta il proprio sé come una merce.

Fromm vede allora il sorgere di ideologie autoritarie come una forma di fuga da strutture sociali che sono diventate insopportabili, allo stesso modo in cui i sintomi della nevrosi insorgono da condizioni psicologiche insostenibili. In entrambi i casi, tale esito non conduce a una crescita, bensì a uno sminuirsi della personalità. In risposta al potere soverchiante dei monopoli e all'inflazione post-bellica, suggerisce Fromm, la classe medio-bassa ha reagito intensificando i tratti sadici e masochistici del proprio carattere. L'ideologia nazista ha fatto appello a questi tratti e li ha intensificati, trasformandoli in forze efficaci per l'espansione dell'imperialismo tedesco.

In *Fuga dalla libertà* Fromm ha attinto dunque elementi dalla psicologia freudiana (i tratti di sviluppo del carattere individuale), dalla teoria marxista (l'importanza della lotta di classe) e dall'analisi weberiana (il ruolo dell'etica protestante), combinandoli assieme, in

un efficace tentativo di spiegazione della crisi europea che ha condotto alla seconda guerra mondiale. Egli riassumeva tutto ciò in questi termini:

le ideologie e la cultura in generale sono radicate nel carattere sociale; [...] il carattere sociale stesso è plasmato dal modo di vita di una determinata società: e [...] a loro volta i tratti di carattere dominanti diventano forze produttive che modellano il processo sociale (*FL*, 231).

Il libro di Fromm non fu soltanto la prima opera importante prodotta da un membro della scuola di Francoforte: era anche uno scritto chiaro ed efficace, più di ogni altro testo prodotto in seguito dai francofortesi. Ma all'epoca in cui esso fu pubblicato, Fromm aveva ormai rotto con l'Istituto. Avrebbe invece conservato l'insegnamento universitario a New York e fondato l'Associazione psicoanalitica messicana. Prese anche posizione contro la guerra del Vietnam e fu critico nei confronti dell'imperialismo americano fino alla morte, avvenuta nel 1980.

Dopo la fuoriuscita di Fromm, il pensatore più significativo dell'Istituto fu Theodor Adorno. Nato a Francoforte nel 1903, da un ebreo convertito commerciante di vino e una cantante italiana, egli assunse il cognome della madre. Studiò filosofia a Francoforte e si laureò nel 1924, con una tesi su Husserl. A ciò fece seguire studi di composizione musicale a Vienna sotto la guida di Alban Berg, e fu molto impressionato dalla musica di Arnold Schönberg. Tornato a Francoforte e alla filosofia, ottenne l'abilitazione al secondo tentativo, nel 1931, con uno scritto su Kierkegaard. Durante questo periodo strinse amicizia con il critico letterario marxista Walter Benjamin (1892-1940), venendo molto influenzato dalle idee e dalla creatività di quell'erudito un po' stravagante.

Negli anni immediatamente successivi, Adorno contribuì alla rivista dell'Istituto con due brevi contributi polemici di tematica musicale, *Sul jazz* (1936) e *Il carattere di feticcio in musica* (1938). Quest'ultimo saggio contiene un feroce attacco alla coscienza musicale dell'epoca. La musica seria e avanzata manca di consumatori; tutto il resto della musica, seria o popolare che sia, «cade in balia a prezzo del proprio contenuto, decadendo al livello della ricezione di una merce» (*D*, 17). Le differenze nella ricezione della musica classica e della musica leggera sono manipolate per ragioni di commerciabilità: «è necessario da un lato assicurare l'entusiasta delle canzonette di successo che i suoi idoli non stanno per lui troppo in alto, e dall'altra convalidare all'*habitué* della filarmonica il suo livello culturale» (*D*, 17). L'intero concetto di gusto è divenuto fuori moda: è stato scacciato dalla mercificazione.

Prima di tutto, il repertorio dei classici è stato ridotto alla

ripetizione costante d'un canone invariabile di opere, scelto non in base ai meriti musicali, ma alla commerciabilità (Adorno lamentava fra l'altro che la *Quarta sinfonia* di Beethoven in America costituisse ormai una rarità). Secondo, gli «arrangiamenti» popolari di opere classiche le trasformano, da beni culturali, a forme di intrattenimento sul tipo delle canzoni di successo. Terzo, le esecuzioni concertistiche ricevono il plauso non sulla base della qualità dell'interpretazione, ma semplicemente in ragione del fatto che il performer sia considerato una stella. Ciò accade particolarmente nel caso della valutazione pubblica dei cantanti. Non è necessario alcun virtuosismo tecnico: per legittimare la fama di chi la possiede, una voce ha bisogno solo di essere particolarmente potente o particolarmente alta.

Tanto nel caso della musica seria quanto in quello della musica leggera, non è l'esecuzione ma la pubblicità a vendere il prodotto. La musica stessa viene usata come pubblicità per beni che bisogna acquistare al fine di ascoltarla. Diviene cioè quel che Marx chiamava un feticcio: un idolo fatto dall'uomo, il cui unico valore è il suo valore di scambio. Questa feticizzazione della musica ne esclude però ogni fruizione autentica.

Ed è questo il vero arcano del successo, semplice riflesso di ciò che si paga sul mercato per un determinato prodotto; a ben guardare, il consumatore idolatra il denaro che spende per un biglietto del concerto di Toscanini. In tal modo egli ha letteralmente «creato» il successo, che reifica e accetta come un criterio oggettivo, senza più riconoscersi in esso; ma questo successo egli non l'ha «creato» per il fatto che il concerto gli è piaciuto, bensì perché ha comprato il biglietto (D, 21-22).

Anche la figura del direttore d'orchestra è diventata un mero feticcio: la maggior parte delle orchestre oggi potrebbe eseguire le opere del canone standard altrettanto bene anche senza direttore. Se questi si ammalasse e venisse sostituito da un sosia, il pubblico non si accorgerebbe mai della differenza.

Nel 1938 Adorno emigrò in America e insegnò all'Istituto con sede alla Columbia, mentre lavorava anche come direttore musicale del cosiddetto «Radio Research Project», un'analisi sociologica del contenuto dei programmi radiofonici. Nel 1941 si trasferì in California con Horkheimer, collaborando con lui per tre anni alla preparazione della *Dialettica dell'illuminismo*; opera in cui l'attacco al carattere feticistico della musica veniva esteso e generalizzato alla cultura di massa considerata nel suo insieme. Ora però gli autori preferivano parlare di «industria culturale», per evitare di dare adito all'equivoco che il loro bersaglio polemico fosse qualcosa di sorto spontaneamente dalle masse stesse. Quando il libro fu pubblicato, il mondo era ormai interamente a conoscenza dell'orrore della Shoah, e il ricordo di Auschwitz, da quel momento in poi, sarebbe stato una presenza

costante negli scritti della scuola. Nella forma in cui fu dato alle stampe, il testo di Horkheimer e Adorno conteneva anche una vibrante appendice, dedicata agli «Elementi dell'antisemitismo».

L'illuminismo si presenta come emancipazione dal mito; ma Horkheimer e Adorno affermano che la contrapposizione fra i due è in realtà illusoria: «il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia» (*DI*, 8). Si presuppone in genere che l'illuminismo consista nell'usare la ragione in luogo dell'immaginazione. Ma ci sono due tipi diversi di ragione. Horkheimer e Adorno distinguono fra ragione sostanziale – la facoltà critica di cui si avvale il singolo pensatore – e ragione strumentale o orientata a scopi, che mira a ottenere la signoria sulla natura. Il progredire della ragione strumentale depotenzia la ragione sostanziale, perché, nell'interesse dell'autoconservazione, la ragione strumentale finisce per esercitare la signoria non solo sul mondo naturale, ma anche sull'istinto e sul giudizio umani. Il carattere peculiare dell'illuminismo è il dominio sulla natura esterna, che si affianca alla repressione di quella interna. Horkheimer e Adorno illustrano tale affermazione seguendo le travagliate avventure di Ulisse nell'*Odissea* di Omero. La malia del canto delle sirene rappresenta l'iniziale, istintiva armonia fra l'uomo e la natura: per fuggire da ciò e seguire il cammino dell'illuminismo, Ulisse deve farsi legare all'albero della propria nave dopo aver turato con la cera le orecchie dei suoi compagni di navigazione. Egli raggiunge insomma la sua piena individualità solamente a prezzo della rinuncia a sé: per sopravvivere, deve abbandonare la propria identità e abdicare al proprio nome.

Horkheimer e Adorno affermano che nella società moderna la ragione sostanziale è subordinata alla razionalità strumentale in tutte e tre le sfere costituite dalla scienza, dall'etica e dall'arte. La scienza positivista respinge ogni istanza di conoscenza autenticamente teoretica a vantaggio dell'utilità tecnica. La ragione è stata poi allontanata dalla moralità e dalla legge, perché con il collasso delle visioni religiose del mondo tutti gli standard normativi hanno perduto il proprio credito dinanzi all'unica autorità rimasta, la scienza. La confusione fra arte e intrattenimento creata dall'industria culturale ha infine privato l'arte della propria funzione creativa e critica. Dietro alle varie rivendicazioni – di verità, da parte della scienza; di rettitudine, da parte della moralità; e di autenticità, da parte dell'arte – si celano imperativi di autoconservazione e dominio. L'autonomia dell'individuo ha ormai subito una completa erosione.

Sin dagli esordi, la teoria critica ha avuto per scopo di svelare la natura illusoria delle dottrine e delle ideologie dominanti, mostrando che le loro pretese di validità sono ingannevoli, in quanto a sostenerle

sono interessi nascosti e istanze occulte di potere. In questo senso, essa stessa contribuiva all'avanzare del processo dell'illuminismo, mostrando come una teoria che proponeva una comprensione del mondo libera dal mito fosse in realtà ancora implicata nel mito stesso. Ma è possibile demitologizzare a sua volta anche la critica dell'ideologia? Non si può affermare forse che la ragione sostanziale cui fa appello la critica consiste, essa stessa, in un'accettazione irriflessa di ideali e criteri propriamente borghesi? Di fronte a tale addebito, Horkheimer e Adorno mostrarono una certa rassegnazione, assumendo un atteggiamento di scettico pessimismo.

Nel 1949 Horkheimer ritornò in Germania, e l'Istituto riaprì i battenti a Francoforte. Adorno seguì il collega, procedendo a studi di tipo psicologico sulle cause del fascismo e del nazismo, e curando nel 1950 la pubblicazione di una raccolta di testi su *La personalità autoritaria*. Scrisse anche un libro di aforismi, *Minima moralia*. Non tutti i membri della scuola di Francoforte ritornarono però dall'esilio. Il più autorevole, fra quanti erano rimasti oltreoceano, era Herbert Marcuse, che si era integrato meglio degli altri nella società americana, avendo lavorato per il governo degli Stati Uniti durante la guerra, nell'Ufficio per gli Studi strategici e nel Dipartimento di stato. Fu il suo libro *L'uomo a una dimensione* (1964) a dare per la prima volta ampia notorietà, negli Stati Uniti, alle dottrine della scuola di Francoforte.

Già nel 1941 Marcuse aveva pubblicato un'opera in inglese, *Ragione e rivoluzione*, in cui esponeva il metodo dialettico di Hegel e di Marx, esaltandone la potenza critica nei confronti della condizione malsana in cui versavano le istituzioni sociali. Al pensiero dialettico Marcuse contrapponeva il pensiero a una dimensione, che accetta i criteri e le norme di volta in volta in vigore nella società, senza sottoporli a esame critico. Nell'introduzione a *L'uomo a una dimensione* Marcuse spiega che la teoria critica affonda le proprie radici in due giudizi di valore: primo, che la vita umana è degna di essere vissuta, o piuttosto, che essa può e deve essere resa degna di essere vissuta; secondo, che in una data società esistono possibilità specifiche per migliorare le condizioni della vita umana, nonché modi e mezzi specifici per realizzarle.

Marcuse precisa immediatamente la natura del suo ottimismo di fondo con un'esposizione piuttosto eloquente dei modi in cui la società contemporanea pone ed esercita coercizioni sulle possibilità dello sviluppo umano. Scrivendo nel periodo della guerra fredda, egli mostra come le élite dell'Est e dell'Ovest si servissero ciascuna della minaccia dell'altra per persuadere le loro rispettive popolazioni a identificarsi con gli interessi di gruppi particolari: «Ci si sottomette alla produzione in tempo di pace dei mezzi di distruzione, al

perfezionamento dello spreco, a essere educati per una difesa che deforma i difensori e ciò che essi difendono» (UD, 7).

La società industriale occidentale, afferma Marcuse, non è meno totalitaria della dittatura del fascismo o del comunismo. Il controllo può venire esercitato con mezzi economici e tecnici non meno di quanto non possa esserlo con mezzi politici o terroristici. Per liberarsi, gli individui debbono godere di libertà economica dai bisogni per la sussistenza, di libertà politica da forze su cui non hanno alcun controllo effettivo, e di libertà intellettuale dalle modalità di comunicazione e di indottrinamento di massa. Se tali propositi suonano utopistici, ciò è perché lo *status quo* è mantenuto con l'impianto artificioso di bisogni materiali e intellettuali che non sono affatto genuini e autentici, ma falsi. Si tratta cioè di bisogni sovrainposti all'individuo: il bisogno di produrre e consumare merci; il bisogno di lavorare fino allo stordimento anche quando tale lavoro non è più davvero necessario; e il bisogno di modalità di svago che non fanno che prolungare questo stesso stordimento. La libertà di cui fa vanto la società occidentale è un'illusione. «La libera scelta tra un'ampia varietà di beni e di servizi non significa libertà se questi beni e servizi alimentano i controlli sociali su una vita di fatica e di paura» (UD, 27-28).

Si potrebbe pensare che il progresso tecnologico favorisca quei radicali mutamenti della società che sono necessari per consentire la piena prosperità degli esseri umani. Non è tuttavia così, dice Marcuse: tutto ciò anzi ha avuto proprio l'effetto opposto, ossia la chiusura dell'universo politico. È vero che il lavoro oggi richiede meno dispendio di energia fisica, e che il numero dei colletti bianchi comincia a superare quello delle tute blu; che le classi lavoratrici sono più integrate socialmente e culturalmente nella società, e che le classi dirigenti agiscono ormai amministrando, più che esercitando un dominio diretto. Nessuna di queste cose però, afferma Marcuse, può «compensare il fatto che decisioni relative a questioni di vita e di morte, di sicurezza personale e nazionale sono prese in luoghi sui quali gli individui non hanno alcun controllo» (UD, 52). L'essenza della servitù è esistere come strumento, come cosa. Una cosa animata può scegliere il proprio cibo materiale e intellettuale, ma non può avvertire la propria reificazione; può essere una cosa carina, pulita, capace di muoversi, ma è comunque pur sempre asservita.

Nel mondo occidentale, lo stato sociale offre un contenimento al cambiamento: la perdita delle libertà economica e politica autentiche sembra costituire solo un danno di lieve entità, in uno stato capace di rendere sicura e confortevole l'amministrazione della vita. Un cambiamento politico radicale è altrettanto poco probabile nel blocco orientale e nel mondo in via di sviluppo, affermava Marcuse, finché

capitalismo e comunismo continuano a essere in competizione. La loro pacificazione significherebbe il venir meno degli stati nazionali e delle loro alleanze internazionali, e l'emergere di un'autentica economia su scala mondiale. «Ed è precisamente contro questa possibilità che il mondo attuale si trova mobilitato» (UD, 73).

L'arte, la letteratura e perfino la lingua, secondo Marcuse, sono tutte quante assoldate al servizio della preservazione dello *status quo*. Capolavori della cultura intellettuale che alla loro comparsa avevano avuto una funzione sovversiva divengono beni e servizi mansueti e familiari. Le belle arti ora sono alla portata di tutti, ma sono divenute ingranaggi in una macchina culturale che ne ridetermina il contenuto. Persino la liberazione sessuale, caratteristica delle moderne società occidentali, risulta asservita a una finalità repressiva: la sessualità si trasforma in un mezzo per diffondere i bestseller dell'oppressione, incoraggiando coloro che sono vessati a fare l'amore e non la rivoluzione.

L'uomo a una dimensione dedica vari capitoli al confronto tra pensiero negativo e pensiero positivo. Ci si potrebbe attendere che a essere incoraggiato sia il secondo, piú del primo. Non è cosí però per Marcuse: pensare negativo è bene, pensare positivo è male. Il pensiero negativo infatti è quel pensare che si rende conto che le cose non sono come dovrebbero essere. La sana filosofia, nel corso della storia, si è servita per le proprie affermazioni di uno stile polemico e «bidimensionale». Si considerino affermazioni come «virtù è sapere», «l'uomo è libero», o «lo stato è la realtà della ragione». Se queste proposizioni hanno da essere vere, allora la copula «è» in esse contenuta va intesa significare «non è, ma dovrebbe essere».

Lo sviluppo della tecnologia volge il pensare negativo in pensare positivo. La quantificazione della natura, che ha costituito il primo passo alla base della scienza moderna, ha separato la realtà da ogni teleologia in essa implicita: il mondo dei valori è stato collocato all'esterno della sfera dell'oggettività. La razionalità scientifica è divenuta per sua natura strumentale: essa è semplicemente tecnologia *a priori*, e il fine della tecnologia consiste ora nel controllo sociale, perché il dominio sulla natura è intrinsecamente connesso al dominio sull'uomo.

Marcuse vede nella filosofia analitica del linguaggio il trionfo del pensiero positivo. Tale filosofia è infatti «positiva» nel senso peggiorativo conferito al termine da Marcuse, il quale la considera anche come il culmine del positivismo. Egli si mostra particolarmente ostile nei confronti della «filosofia del linguaggio ordinario» di Wittgenstein, Ryle e Austin, che considera alla stregua di una forma di sadomasochismo accademico. Marcuse è profondamente disgustato dallo stile di tale filosofia, che a suo dire «sembra muoversi tra i due

poli di un'autorità pontificante e di una familiarità facilona» (UD, 186-87). Si fa beffe della trivialità di alcuni degli esempi con cui i filosofi analitici sono soliti illustrare i loro argomenti. Ma la sua obiezione più seria è che, privilegiando il linguaggio ordinario, l'analisi linguistica è per definizione consegnata allo *status quo*, ed esclude il rinnovarsi dell'esperienza. «La soggezione alla legge dei fatti stabiliti è totale – non solo dei fatti linguistici, beninteso, ma la società parla nel suo linguaggio, e a noi vien detto di obbedire» (UD, 192).

Alla fine del libro, Marcuse mantiene comunque la speranza in una forma alternativa di società, in cui la razionalità scientifica sia sostituita da un nuovo tipo di ragione metafisica: un modo di vivere che egli definisce «esistenza pacificata». In una società siffatta, le esigenze reali di ciascuno sarebbero soddisfatte con un minimo di fatica fisica e intellettuale, e scomparirebbe la distinzione tra lavoro e tempo libero. Sparirebbero anche i conflitti fra nazioni e fra classi; il pensiero razionale e il piacere sensuale – Logos ed Eros – non sarebbero più in guerra fra loro. Tale visione, ammette tuttavia Marcuse, non è che una creazione della fantasia: la nostra condizione attuale presenta ostacoli insormontabili al suo effettivo conseguimento. Di fatto, *L'uomo a una dimensione* non offre alcuna proposta concreta per riformare i mali della società: semplicemente ci sollecita ad adottare un Gran Rifiuto nei confronti della società così com'è.

La scuola di Francoforte era ispirata, alle sue origini, dal desiderio di preservare le intuizioni filosofiche, sociali e politiche di Karl Marx, nonostante le sue previsioni storiche si fossero manifestamente rivelate fallaci. Ma anche le teorie critiche della scuola hanno subito, per parte loro, un destino simile a quello del loro maestro. Le opere da esse prodotte, e in particolare quelle di Marcuse, si sono ben presto mostrate datate, a seguito di cambiamenti radicali che esse non avevano saputo prevedere, quali la fine della guerra fredda, le crisi economiche in Occidente accompagnate dall'evoluzione politica all'Est, e la crescita delle economie di alcuni paesi in via di sviluppo (le cosiddette economie BRICS)⁸. Nondimeno, gli scritti della scuola conservano intatto il loro valore nel ricordare la necessità di tenere costantemente alta la guardia, per distinguere tra gli elementi positivi presenti nel progresso economico e i suoi effetti alienanti.

Jacques Derrida.

Per un breve periodo, nel corso degli anni Sessanta, sembrò possibile una riconciliazione tra la filosofia continentale e quella anglofona. Nel 1962 un filosofo trentaduenne nato in una famiglia ebrea algerina, di nome Jacques Derrida (1930-2004), diede alle

stampe una tesi di dottorato dedicata a Husserl e la geometria. Nello stesso anno, fu pubblicata postuma una raccolta di lezioni del filosofo oxfordiano John Langshaw Austin (1911-1960), intitolata *Come fare cose con le parole*, che conteneva una teoria dei diversi tipi di atto linguistico. Nel 1967 Derrida diede poi alle stampe tre opere altamente originali (*La scrittura e la differenza*, *La voce e il fenomeno* e *Della grammatologia*), che recano chiari segni dell'influenza di Austin.

I due filosofi, tuttavia, trattavano il medesimo argomento in maniere assai differenti fra loro. Austin aveva preso le mosse, già nel 1946, da una distinzione fra due tipi di linguaggio parlato: enunciati constativi ed enunciati performativi. Un enunciato constativo è adoperato per affermare come stanno le cose di fatto: «Piove» o «Sta arrivando il treno». Quanto agli asserti performativi, essi secondo Austin non sono costituiti da affermazioni che possano essere giudicate e trovate vere o false comparandole con i fatti; si tratta di atti linguistici che cambiano le cose, più che riferire su di esse. Esempi ne sono «Chiamo questa nave *Regina Elisabetta*», «Prometto di incontrarti alle dieci» o «Lascio il mio orologio a mio fratello».

Austin procedeva poi a classificare diversi tipi di asserti performativi – quali scommesse, impegni, divieti, scuse, imprecazioni – e a identificare elementi performativi celati in asserti apparentemente lineari. Nel suo ulteriore sviluppo, la teoria di Austin faceva spazio, negli atti linguistici, a tre elementi: la forza locutoria, quella illocutoria e quella perlocutoria. Supponiamo che qualcuno mi dica: «Sparale!» L'atto locutorio è definito specificando il senso di «sparare» e la referenza del suffisso «-le», «a lei». L'atto illocutorio è quello per cui si ordina, sollecita, ecc. L'atto perlocutorio (che ha luogo solo se quello illocutorio ha raggiunto la propria meta) sarebbe invece descritto per esempio dall'asserto: «Mi ha fatto sparare a lei».

Austin introdusse molti termini tecnici inediti, per mettere in evidenza le distinzioni che sussistono fra diversi tipi di atti linguistici e di elementi in essi presenti. Ciascuno di questi termini, una volta introdotto, è definito in maniera perspicua ed è illustrato da esempi. L'effetto generale è quello di offrire una chiarificazione, anche a livello dei particolari meno evidenti, in un campo vasto e importante della filosofia del linguaggio.

Il metodo di Derrida è affatto diverso. Anch'egli introduce termini tecnici con grande profusione: per esempio parole come «gramma», «riserva», «intacco», «traccia», «spaziatura», «bianco», «supplemento», «farmaco», e molti altri. Ma è assai meno disposto a offrirne definizioni, e spesso anzi sembra rifiutare la stessa richiesta di una definizione, come se avanzarla fosse qualcosa di inopportuno. La rilevanza degli esempi da lui addotti raramente è chiara, per cui anche caratteri linguistici di per sé banali a volte finiscono per assumere

un'aria misteriosa.

Nel trattare degli atti linguistici, Austin non era particolarmente interessato alla distinzione fra ciò che è pronunciato a voce (come una promessa fatta oralmente) e ciò che è scritto (come un testamento); le considerazioni filosofiche da lui svolte si adattano, in generale, a entrambi i tipi di uso del linguaggio. Derrida, per contro, conferiva a tale distinzione una grande importanza, e attaccava polemicamente ciò che chiama «fonocentrismo», ovvero il presunto eccesso di enfasi attribuito, nella cultura occidentale, alla parola parlata. Considerata l'importanza che tanto il diritto quanto l'economia hanno conferito alla possibilità di mettere per iscritto le cose, e l'enorme sforzo che le società moderne hanno impiegato nell'alfabetizzazione dei loro cittadini, l'accusa derridiana di fonocentrismo non poteva tuttavia che basarsi su un certo numero di testi eccentrici, a partire da un ironico passaggio contenuto nel *Fedro* di Platone.

Fra gli atti linguistici performativi, quello del promettere costituisce un caso paradigmatico per il quale mostravano interesse tanto Austin quanto Derrida. Austin elencava, in maniera alquanto istruttiva, i diversi tipi di insuccesso che possono affliggere una determinata promessa: dall'insincerità all'incapacità di mantenerla. Derrida invece era maggiormente colpito dal fatto che si potesse morire prima di mantenere una promessa, circostanza che esprime dicendo che ogni atto performativo è ossessionato dalla morte. Con buona pace di Derrida, però, dal momento che tutti quanti noi siamo sempre mortali, la possibilità della morte non ci dice nulla di specifico sui performativi. Anche andare in bicicletta al lavoro, non meno che formulare una promessa, è qualcosa che può essere interrotto dalla morte. Ovviamente, in una promessa si può fare effettiva menzione esplicita della morte, come quando la sposa e lo sposo si fanno voto reciproco di fedeltà «finché morte non ci separi». In quel caso, però, una promessa di fatto non viene comunque rotta – o lasciata insoddisfatta – qualora muoia uno dei due sposi.

L'ostilità di Derrida nei confronti del fonocentrismo costituiva parte di un attacco contro ciò che egli chiamava «metafisica della presenza»: l'idea cioè che il fondamento delle pretese di significato e verità sia qualcosa di intimo, una voce che si dà all'interno della coscienza. Il bersaglio primario del suo attacco era Husserl, ma anche la nozione di dato sensoriale, cara all'empirismo, è esposta a una critica simile. Nella tradizione occidentale, al linguaggio fonetico fu conferita la supremazia su quello scritto, afferma Derrida, perché la voce, più della scrittura, è vicina al pensare, che è idealizzato come estremo oggetto trascendentale di significazione. Derrida «decostruisce» allora l'opposizione fra discorso fonetico e scrittura e conferisce una posizione privilegiata al testo scritto, quello più distante dal controllo

del suo autore e più suscettibile di interpretazioni diverse e alternative. Ecco perché alcuni hanno potuto vedere, nell'attacco condotto da Derrida alla metafisica della presenza, un'impresa parallela, ancorché condotta in una chiave molto diversa, alla demolizione operata da Wittgenstein della nozione di linguaggio privato.

Nelle sue prime opere, Derrida dava prova di grande sottigliezza filosofica; ma dopo il 1967 il suo pensiero e la sua scrittura hanno preso sempre più le distanze dall'esempio di Austin e Wittgenstein. Con lo sviluppo della sua carriera, lo stile e il modo di procedere di Derrida si sono infatti irrimediabilmente allontanati non solo da quelli peculiari della filosofia analitica contemporanea, ma dalla filosofia stessa, per come essa è stata storicamente intesa dai grandi filosofi, da Aristotele a Husserl. È sempre stato considerato obiettivo del filosofo operare delle distinzioni fra concetti che altrimenti possono ingenerare confusione fra loro, e se necessario inventare o adattare dei termini per contrassegnare tali distinzioni. Derrida, per contro, introduceva nuovi termini il cui effetto era semmai confondere idee di per sé perfettamente distinte.

Si consideri la nozione di «dif-ferenza» (*différance*), della quale Derrida andava particolarmente orgoglioso⁹. Si suppone che la *différance* coniughi le nozioni di «differimento» (rinvio, ritardo) e di «differenza» (essere distinto, diverso da). «La dif-ferenza – ci dice Derrida – deve essere pensata prima della separazione tra il differire come ritardo e il differire come lavoro attivo della differenza» (VF, 127). Non è chiaro come queste due nozioni fra loro in contrasto possano in tal modo associarsi, anche perché le spiegazioni e le parafrasi offerte in proposito da Derrida non sono nel complesso di grande aiuto:

La dif-ferenza è ciò che fa sì che il movimento della significazione sia possibile solo a condizione che ciascun elemento cosiddetto «presente», che appare sulla scena della presenza, si rapporti a qualcosa di altro da sé, conservando in sé il marchio dell'elemento passato e lasciandosi già solcare dal marchio del suo rapporto all'elemento futuro, dato che la traccia si rapporta a ciò che chiamiamo il futuro non meno che a ciò che chiamiamo il passato, e dato che essa costituisce ciò che chiamiamo il presente proprio grazie a questo rapporto con ciò che non è tale: assolutamente non è tale, non è cioè nemmeno un passato o un futuro intesi come presenti modificati (MF, 40).

Si tratta di vedere dunque ciò che Derrida intenda. Se al cameriere della colazione dico «uova e pancetta», il significato di ciò che dico dipende dal fatto che al momento in cui pronuncio la parola «e», la parola «uova» è ormai nel passato, ma rimane in relazione a essa; inoltre, l'«e» si rapporta anche alla parola «pancetta» che ancora non è stata pronunciata, ma sta per essere correlata alla prima. Verissimo. E

se tale è il significato di dif-ferenza, allora ciò che Derrida dice di essa è in tutto e per tutto corretto: essa «non è il nome di un *oggetto*, non il nome di un qualche “ente” che potrebbe essere presente. E per questa ragione non è nemmeno un concetto»¹⁰. Ma ciò non può esaurire il significato di «dif-ferenza», perché sappiamo che alcuni dei lettori di Derrida hanno inteso questo termine come se fosse addirittura un nome per designare Dio – ancorché Derrida ci rassicuri sul fatto che esso «sbarra ogni rapporto col teologico» (*Pos.*, 51). Le varie parafrasi del concetto di «dif-ferenza» che troviamo nei testi di Derrida costituiscono forse, essi stessi, un esempio di dif-ferenza: qualcosa come dei «pagherò», delle dichiarazioni di debito che sono ben altro da una definizione, e che rinviando a un futuro indefinito un effettivo conferimento di senso.

Derrida ha inoltre escogitato un metodo particolare per trattare gli autori: una tecnica che per celia potrebbe chiamarsi il metodo del florilegio. Per comporre un mazzolino, si raccoglie un certo numero di testi che contengono la stessa parola (o spesso giusto lo stesso fonema). Poi li si ritaglia dal loro contesto e dalla loro collocazione temporale, si scarta via la persona o la voce che li ha proferiti, e se ne modifica il senso naturale con l'aggiunta di corsivi, ovvero omettendone o troncandone delle parti. Quindi li si riunisce e li si presenta appunto come un mazzolino, con intorno qualche tesi suggestiva o provocatoria a mo' di fiocco. La tecnica del florilegio ha riscosso una certa popolarità in alcuni dipartimenti di letteratura, richiedendo essa una fatica notevolmente inferiore rispetto ai metodi più tradizionali della critica letteraria.

Il Derrida più tardo, per mantenere vivace l'attenzione del lettore, fa inoltre un abile uso di strumenti retorici. Un suo artificio particolarmente efficace potrebbe chiamarsi il «paradosso inconfutabile». Una delle frasi più citate della *Grammatologia* – sottolineata dall'autore stesso – è «Non c'è *fuori-testo*» (*G*, 219). Un'osservazione piuttosto impegnativa, per non dire addirittura scandalosa! Di certo la peste nera e l'Olocausto non sono stati eventi testuali nel senso in cui è un evento testuale una nuova edizione delle *Vite dei poeti* di Samuel Johnson¹¹. Più tardi però Derrida ha la cortesia di spiegare che per testo egli non intende un corpus di scrittura, ma qualcosa che oltrepassa i limiti del mondo, del reale, della storia¹². Bene: se ciò che ci vien detto è semplicemente che non c'è nulla al di fuori dell'universo, sarebbe effettivamente avventato contraddirlo. E un'ingiunzione a cercare di vedere le cose per quello che sono è certamente un buon consiglio.

Da quell'abile retore che è, Derrida tiene poi desti i suoi lettori tirando dentro al proprio discorso temi come il sesso e la morte. Abbiamo già incontrato la morte nell'atto di ossessionare gli enunciati

performativi; il sesso lo incontriamo in luoghi altrettanto privi di pertinenza. Parlare tra sé e sé, ci vien detto, sta al parlare ad alta voce nella stessa relazione in cui la masturbazione sta al coito. E in effetti non c'è dubbio: è proprio così. Un paragone non meno appropriato, nei giochi di carte, sarebbe magari stato quello del solitario con il whist; ma è probabile che ciò non avrebbe solleticato il lettore esattamente allo stesso modo. E ancora, alla fine del libro dell'*Apocalisse* (22. 17), leggiamo: «Lo Spirito e la sposa dicono: “Vieni!” E chi ascolta ripeta: “Vieni!”». Derrida ha scritto a profusione su questo testo, giocando ampiamente con il doppio senso che si attribuisce, in francese come in inglese o in italiano, alla parola «venire». Se qualcuno fosse però così ingenuo da rilevare che la parola greca tradotta con «venire» non può proprio avere il senso di «raggiungere l'orgasmo», senza dubbio gli verrebbe detto che così facendo si perde, per così dire, tutto l'aspetto ficcante dell'esercizio.

Può apparire sconveniente criticare Derrida nella maniera appena illustrata. La ragione per farlo è che siffatta parodia d'un commento onesto è precisamente il metodo adottato dallo stesso Derrida nella propria opera più tarda: qui le sue armi filosofiche sono il gioco di parole, l'osceno, lo scherno e lo sberleffo. Di norma lo storico cerca di identificare alcune fra le principali dottrine di un filosofo, di presentarle per quanto gli è possibile con chiarezza, per poi magari aggiungere una parola di valutazione. Nell'ultimo Derrida, tuttavia, non ci sono dottrine da presentare. E qui non si tratta semplicemente del fatto che un lettore non simpatetico con l'autore può non riuscire a identificarle o a intenderle; è Derrida stesso a respingere infatti l'idea che la propria opera possa venire incapsulata in tesi definite. Anzi, a volte egli rinnega anche l'ambizione di essere un filosofo.

Ma non è allora ingiusto includere Derrida – che sia per biasimo o per lode – in una storia come questa? Io penso di no. Qualunque cosa egli possa aver detto, è stato ritenuto da molti un filosofo nel senso rigoroso del termine, e come tale dev'essere valutato. Ma non sorprende che la sua fama sia stata minore nei dipartimenti di filosofia che in quelli di letteratura, i cui membri potevano avere evidentemente meno dimestichezza nel discernere la filosofia autentica e genuina dalla sua contraffazione.

Jürgen Habermas.

Non sono stati solo filosofi analitici a criticare Derrida per aver obliterato la distinzione tra filosofia genuina e retorica. Lo ha fatto anche il più giovane, prolifico e penetrante membro della scuola di Francoforte, Jürgen Habermas.

Habermas è nato a Düsseldorf nel 1929. Solo crescendo, al tempo

dei processi di Norimberga, egli fu in grado di spalancare completamente gli occhi sull'orrore del regime nazista, che la sua famiglia borghese e protestante aveva accettato con acquiescenza negli anni della sua fanciullezza. Fra il 1949 e il 1954 studiò alle università di Göttingen, Zurigo e Bonn. Da studente fu dapprima ammiratore di Heidegger, ma in seguito provò disgusto per il rifiuto da questi opposto di fare ammenda per il proprio contegno durante l'epoca hitleriana. La tesi di dottorato di Habermas, presentata nel 1954, era dedicata a Schelling.

Fu nel 1956 che Habermas si unì all'Istituto per la ricerca sociale, come assistente scientifico di Adorno. Da quel momento in poi, Marx prese il posto di Heidegger quale principale fonte ispiratrice del suo pensiero; ma anche l'opera di Marcuse lasciò in lui una certa impronta. Habermas ammirava l'approccio interdisciplinare dei francofortesi, e aderiva con entusiasmo all'istanza di distinguere fra tendenze progressive e tendenze regressive, nelle istituzioni e nelle pratiche sociali. Tuttavia considerava unilaterale la valutazione della società moderna presentata da Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*, e pensava che il loro estremo pessimismo finisse per lasciare la teoria sociale priva di argomenti efficaci. Non assunse pubblicamente alcuna posizione critica se non dopo la loro scomparsa; ma nel 1958 comunque lasciò Francoforte per Marburgo e più tardi andò a Heidelberg. Tornò a Francoforte solo nel 1964, quando venne nominato professore di filosofia e sociologia sulla cattedra che era stata di Horkheimer.

Già nel 1962 Habermas aveva dato alle stampe la sua prima opera di rilievo, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, in cui formulava per la prima volta un tema che per lui sarebbe rimasto importante, nel corso dell'intera sua vicenda intellettuale: la distinzione fra sfera privata e sfera pubblica.

Il nocciolo istituzionale della sfera privata è costituito dalla famiglia nucleare, sgravata da funzioni economiche, specializzata in compiti di socializzazione che dalla prospettiva sistemica dell'economia è definita come l'ambiente della *gestione domestica*. Il nocciolo istituzionale della sfera pubblica è costituito da quelle reti di comunicazione rafforzate dall'impresa culturale, dalla stampa e successivamente dai *mass media*, che consentono la partecipazione di un pubblico di privati fruitori d'arte alla riproduzione della cultura e la partecipazione del pubblico di cittadini all'integrazione sociale mediata attraverso l'opinione pubblica (TAC, 974).

Nel 1962 Habermas metteva storicamente in connessione gli ideali dell'illuminismo con il pubblico intellettuale delle *coffee houses*, dei club, dei *salons* e delle logge massoniche del XVIII secolo. Queste associazioni non di governo, in cui cittadini privati si riunivano per discutere idee e ideali, costituivano un utile contrappeso ai poteri dei

governi autocratici. I loro dibattiti e le loro pubblicazioni offrivano criteri per giudicare fino a che punto le politiche ufficiali fossero intente a promuovere il bene comune. La sfera pubblica costituiva cioè un progresso rispetto alle culture «rappresentative», esemplificate dai palazzi e dai monumenti che glorificavano i monarchi assoluti come Luigi XIV.

Tuttavia, la sfera pubblica del XVIII e degli inizi del XIX secolo in pratica era ben lungi dall'essere un'espressione di democrazia genuina. I poveri ignoranti, e anche le donne più istruite, non avevano parte alcuna nelle discussioni condotte pubblicamente dagli intellettuali. L'apertura della sfera pubblica era un'illusione, o nel migliore dei casi un ideale utopico. La questione andò di male in peggio quando la sfera pubblica subì una trasformazione nel tardo XIX secolo e nel XX. Le corporazioni dei capitalisti si arrogarono la formazione dell'opinione pubblica attraverso la circolazione di giornali e riviste di massa, e più tardi attraverso la radio e la televisione. Anziché svolgere una funzione critica, i prodotti delle classi intellettuali servivano così solamente a conferire una falsa legittimazione a istituzioni politiche ed economiche viziate.

Nel 1968 Habermas pubblicò *Conoscenza e interesse*, un esame critico della pretesa sollevata dalle scienze – e in particolare dalle scienze sociali – di essere neutrali rispetto ai valori. In tale opera egli distingueva scienze empirico-analitiche e scienze storico-ermeneutiche. Anche nel caso delle prime, afferma Habermas, «la costituzione di ambiti oggettuali *scientifici* si può bene intendere come una prosecuzione di quelle oggettivazioni che noi intraprendiamo già nella prassi vitale» (CIH, 318); dunque i loro oggetti sono costituiti *a priori* nell'autoevidenza primaria del nostro mondo della vita.

Le idee contenute nelle prime opere di Habermas, così come quelle dell'*Uomo a una dimensione* di Marcuse, furono ritenute congeniali dalla generazione studentesca che gettò in fermento le università francesi, tedesche e americane alla fine degli anni Sessanta. Lo stesso Habermas, che inizialmente aveva simpatizzato con il movimento, finì tuttavia per provare repulsione al cospetto delle rozze tattiche conflittuali propuguate dagli estremisti radicali: atteggiamento che egli denunciò come «fascismo di sinistra». Pubblicò poi una valutazione critica della protesta studentesca in *Verso una società razionale* (1969), e nel 1971 lasciò infine la vita universitaria per assumere la direzione del Max-Planck-Institut a Starnberg.

Durante il periodo di Starnberg, grazie agli stimoli del collega Ernst Tugendhat (n. 1930), Habermas acquisì una profonda conoscenza degli scritti dei filosofi analitici. Assorbì le penetranti intuizioni di Wittgenstein e sfruttò la teoria analitica degli atti linguistici per edificare il proprio sistema generale, poi esposto nella *Teoria dell'agire*

comunicativo (1981), che a detta di molti costituisce la sua opera filosofica più significativa.

L'attività umana è suddivisa da Habermas in due tipologie: l'agire strumentale e l'agire comunicativo. Entrambi i tipi di azione si basano sul ragionamento, il quale tuttavia nei due casi assume una forma differente. L'agire strumentale è un'attività orientata a scopi, che mira a un fine predeterminato e sceglie quei mezzi che hanno un'efficacia causale per perseguirlo. L'esito dell'agire comunicativo, per altro verso, è invece qualcosa di non prestabilito in anticipo, e non è prodotto da mezzi causali. Il paradigma dell'agire comunicativo è l'azione prodotta dal discorso, e capace di ottenere un consenso nella comprensione.

Habermas illustra la nozione di agire comunicativo prendendo in considerazione alcuni esempi concreti. Uno riguarda un uomo appartenente a una tribù che grida «All'attacco!» ai suoi compagni che lo ascoltano, in un contesto appropriato. Un altro riguarda invece un carpentiere più anziano che dice a un collega più giovane, subito prima della pausa di metà mattina: «Va' a prendere una birra!» In ciascuno dei due casi, Habermas scandisce dettagliatamente le condizioni necessarie per un simile agire comunicativo, il quale dipende dalla relazione che gli attori intrattengono con i mondi soggettivi, oggettivi e sociali da essi abitati. Le azioni hanno luogo all'interno di situazioni che si presentano come campi in cui vi sono effettivi bisogni di comprensione reciproca e opzioni effettive per l'agire.

Per Habermas, il concetto di agire comunicativo costituisce la chiave per intendere la natura della società. La società, proprio come l'agire, può assumere una forma duplice, che può venir chiamata «sistema» o «mondo della vita». Il sistema è il luogo proprio dell'agire strumentale, mentre il mondo della vita è il luogo dell'agire comunicativo.

Il mondo della vita è fatto dalle istituzioni naturali e non formalizzate della vita associata: famiglia, amicizia, o quei gruppi sociali che costituiscono la sfera pubblica. Ogni agire comunicativo ha luogo all'interno di una situazione che è frammento d'un mondo della vita. Il mondo vitale offre l'orizzonte dell'azione; un orizzonte che è perennemente in movimento, a causa della complessità di quel mondo stesso. «Dalla prospettiva rivolta alla situazione il mondo vitale appare come un serbatoio di evidenze o convinzioni incontrollabili che i partecipanti alla comunicazione utilizzano per i processi cooperativi di interpretazione» (TAC, 711).

Sull'altro fronte, il sistema consta di strutture regolate dell'agire strumentale, dirette a fini predeterminati. I due grandi sottosistemi della società moderna sono il capitalismo e l'apparato statale

moderno. Gli organi amministrativi dello stato e il potere economico dell'economia capitalistica sono i fattori che guidano e orientano il sistema nel perseguimento di finalità che non sono state scelte da coloro che nel sistema lavorano, e delle quali essi possono non essere consapevoli.

Le società moderne, secondo Habermas, sono una difficile simbiosi di mondo vitale e sistema. Da una parte, la complessità della vita moderna significa che i suoi bisogni non possono essere soddisfatti in assenza d'un sistema funzionante ed efficace. D'altra parte, il sistema dipende a sua volta dal mondo della vita, e non potrebbe funzionare senza di esso: i meccanismi sistemici non potrebbero operare senza il meccanismo associativo della ricerca di comprensione nel linguaggio. Eppure il sistema tende a usurpare il mondo della vita, per colonizzarlo. Le decisioni che vengono prese sfuggono alla presa degli individui e delle unità aggregative di piccole dimensioni, come la famiglia, per passare nelle mani di amministratori, oppure per essere lasciate alla determinazione delle forze del mercato. La cultura non è più in mano ai gruppi che costituiscono la sfera pubblica, ma è manipolata dai monopoli che controllano i mezzi di comunicazione di massa. Mentre il mondo della vita è trasparente, le basi su cui poggia il sistema sfuggono a ogni esame. Habermas ritiene che sia una questione prettamente empirica stabilire se le tendenze in direzione della burocratizzazione possano mai raggiungere quello stato orwelliano in cui tutte le funzioni del mondo vitale siano state assorbite dal sistema.

Le tensioni fra mondo della vita e sistema, nella società moderna, significano dunque, secondo Habermas, che la modernità è un «progetto incompiuto». Non possiamo ritornare a una società premoderna, sacrificando l'aumento della conoscenza, i benefici economici e l'ampliamento della libertà che la modernità ha portato con sé. D'altronde, in un'età secolare, la moralità non è ancora riuscita a sviluppare norme sociali e morali sufficienti a proteggere il mondo vitale dalla colonizzazione da parte del sistema. Kant aveva proposto una ricetta per costruire una moralità post-religiosa, ma nel farlo aveva erroneamente presunto che l'ordinamento stabilito dalla legge morale consistesse di individui solitari. Ciò di cui c'è bisogno è invece una teoria della morale che concepisca quest'ultima come risultato di un consenso collettivo conquistato razionalmente. Su questo punto, il pensiero etico habermasiano reca una forte somiglianza con quello di John Rawls¹³.

Qui come altrove, Habermas ha fatto mostra di un talento fuori dal comune nel coniugare elementi propri della filosofia analitica agli interessi tradizionali della scuola di Francoforte, in una maniera capace di mettere felicemente assieme due correnti – quella della

filosofia anglofona, e quella del pensiero continentale – che per mezzo secolo erano rimaste separate. Purtroppo il tessuto denso e opaco della scrittura di Habermas rende improbabile che il suo pensiero possa ricevere, all'interno della tradizione analitica, quell'ampia attenzione di cui è meritevole.

1 Si tratta della voce *Psicoanalisi*, redatta nel 1925 e pubblicata l'anno successivo nell'*Encyclopaedia Britannica* [N.d.T.].

2 W. H. Auden, *In Memory of Sigmund Freud* (1940), vv. 70-72: «If often he was wrong, and, at times, absurd, | to us he is no more a person | now but a whole climate of opinion» [N.d.T.].

3 Il termine «intenzionalità» non ha nulla a che vedere con «intenzione» nel senso corrente del termine. Brentano aveva desunto questa parola da contesti medievali, nei quali essa veniva fatta derivare dal verbo *intendere*, che significava tendere la corda dell'arco mentre si mira a un bersaglio. Un oggetto intenzionale è, per così dire, il bersaglio di un pensiero.

4 Vedi vol. III, pp. 217-18 e *supra*, **cap. I**, il paragrafo intitolato *Lo sviluppo della dottrina di John Stuart Mill*.

5 Cfr. M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova 2002 [N.d.T.].

6 Vedi vol. I, pp. 220 sgg. e 235-37.

7 L. Carroll, *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie e Al di là dello Specchio*, trad. it. di A. Ceni, con un saggio di W. H. Auden, Introduzione di S. Bartezzaghi, Einaudi, Torino 2003, p. 194 [N.d.T.].

8 L'acronimo BRICS si riferisce, nel linguaggio dell'economia internazionale, ai cinque paesi economicamente in crescita di Brasile, Russia, India, Cina e Sudafrica [N.d.T.].

9 Il termine derridiano *différance* (che qui, seguendo la prassi invalsa presso la maggioranza dei traduttori italiani, si rende con «dif-ferenza») non è diverso, nella fonetica del francese, da *différence*, dal quale si distingue però appunto per la grafia: nelle intenzioni del filosofo, quest'ultima vorrebbe essere appunto traccia di uno scarto in cui la critica al fonocentrismo resta silenziosa, e tuttavia scardina nel grafo la differenza e dipendenza della *phoné* dalla scrittura [N.d.T.].

10 Cit. da S. Glendinning (a cura di), *Arguing with Derrida*, Wiley-Blackwell, Oxford 2001, p. 85 [N.d.T.].

11 Il testo si riferisce a *Lives of the Most Eminent English Poets* (1779-81) di Samuel Johnson (1709-1784) [N.d.T.].

12 Vedi J. Derrida, *Living On*, in H. Bloomfield (a cura di), *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, New York 1979.

13 Vedi *infra*, **cap. XI**, il paragrafo intitolato *Società chiuse e società aperte*.

Capitolo quarto

La logica

La logica empirista di Mill.

Il *Sistema di logica* di John Stuart Mill si suddivide in due parti principali: i primi due libri presentano un sistema di logica formale, mentre il resto del lavoro tratta della metodologia delle scienze naturali e sociali. Mill fa cominciare la prima parte con un'analisi del linguaggio, e in particolare con una teoria della denominazione.

Mill fu il primo empirista inglese a prendere sul serio la logica formale, e si dimostrò da subito desideroso di dissociarsi dal nominalismo che fin dai tempi di Hobbes veniva associato all'empirismo. Per «nominalismo» egli intendeva quella teoria della proposizione nota come «teoria dei due nomi», ovvero la concezione secondo cui una proposizione è vera se e solo se il soggetto e il predicato sono entrambi nome della stessa cosa¹. Mill sosteneva che il resoconto hobbesiano fosse appropriato solo per quelle proposizioni in cui sia il soggetto sia il predicato sono nomi propri, come in «Tullio è Cicerone», ma risultasse completamente inadeguato in tutti gli altri casi.

Mill usa la parola «nome» in un senso molto ampio: in questa categoria non rientrano solo i nomi propri come «Socrate» e i pronomi come «questo», ma anche le descrizioni definite come «il re che succedette a Guglielmo il Conquistatore», e lo stesso vale per i termini generali come «uomo» e «saggio», e i nomi astratti come «saggezza». Tutti i nomi, particolari o generali, astratti o concreti che siano, denotano cose: i nomi propri denotano le cose che nominano, mentre i termini generali denotano quelle cose da cui risultano predicazioni vere. Così, non è solo il nome «Socrate» a denotare Socrate, ma anche «uomo» e «saggio» lo fanno. I termini generali, oltre ad avere questo tipo di denotazione, hanno anche una connotazione: ci sono cose che essi connotano, proprio come ci sono cose che essi denotano. Ciò che questi termini connotano sono gli attributi che significano, vale a dire quello che sarebbe specificato in una loro definizione data da un dizionario. In logica, la connotazione precede la denotazione: «quando gli uomini fissarono il significato della parola “saggio” non stavano pensando a Socrate» (SL 1. 5. 2, 162).

Dal momento che «nome» ricopre una tale moltitudine di termini, Mill può accettare la visione nominalista secondo cui ogni proposizione è una combinazione di nomi. Ma questo non lo costringe nella posizione hobbesiana poiché, a differenza di Hobbes, Mill può

ricorrere alla connotazione per formulare le condizioni di verità delle proposizioni. Un enunciato che unisce due termini connotativi, come «Tutti gli uomini sono mortali», ci dice che certi attributi (poniamo, quelli dell'animalità e della razionalità) sono sempre accompagnati dall'attributo della mortalità.

Nel secondo libro, Mill discute dell'inferenza, di cui distingue due tipi: l'inferenza reale e quella verbale. L'inferenza verbale non fornisce alcuna conoscenza nuova sul mondo: la conoscenza del solo linguaggio è sufficiente a permetterci di derivare la conclusione dalle premesse. Come esempio di inferenza verbale, Mill propone quella da «Nessun grande generale è un uomo avventato» a «Nessun uomo avventato è un grande generale»: la premessa e la conclusione, ci spiega Mill, dicono la stessa cosa. D'altro canto, si dà un'inferenza reale quando, nella conclusione, inferiamo una verità che non è contenuta nelle premesse.

Fu molto difficile per Mill spiegare come nuove verità potessero essere scoperte mediante il ragionamento generale, dato che egli ammetteva che il ragionamento fosse interamente di natura sillogistica, e sosteneva che in ogni sillogismo la conclusione fosse effettivamente contenuta e implicita nelle premesse. Prendiamo l'argomento che procede dalle premesse «Tutti gli uomini sono mortali» e «Socrate è un uomo» alla conclusione «Socrate è mortale». Se questo sillogismo dev'essere deduttivamente valido, allora sicuramente la proposizione «Socrate è mortale» deve essere presupposta nell'assunto più generale «Tutti gli uomini sono mortali». D'altra parte, se noi sostituiamo a «Socrate» il nome di qualcuno che non è ancora morto (l'esempio di Mill è «il duca di Wellington»), allora la conclusione ci dà effettivamente un'informazione nuova, ma non è giustificata dall'evidenza sintetizzata nella prima premessa. Pertanto il sillogismo non è un'inferenza genuina.

Ogni inferenza è da particolari a particolari: le proposizioni generali sono pure e semplici registrazioni di inferenze già fatte, e formule abbreviate per farne di più; di conseguenza, la premessa maggiore di un sillogismo è una formula di questo genere e la conclusione è un'inferenza tratta, non già *dalla formula*, ma *secondo la formula*: il vero e proprio antecedente logico, o premessa, è pertanto costituito dai fatti particolari a partire dai quali la formula è stata messa insieme per induzione (SL 1. 2. 4, 290).

«Induzione» era il nome che da lungo tempo veniva dato dai logici al processo di derivazione di una verità generale da istanze particolari. Ma esiste più di un tipo di induzione. Supponiamo che io asserisca «Pietro è ebreo, Giacomo è ebreo, Giovanni è ebreo...» e prosegua enumerando tutti gli Apostoli. Posso dunque concludere «Tutti gli Apostoli sono ebrei»; ma così facendo, afferma Mill, non sto effettivamente andando dal particolare al generale: la conclusione è

semplicemente una notazione abbreviata per i fatti particolari enunciati nella premessa. Le cose sono molto diverse quando effettuiamo una generalizzazione basata solo su un'indagine incompleta degli oggetti a cui essa si applica – come quando concludiamo a partire dalle precedenti morti umane che tutti gli uomini, di ogni tempo, sono destinati a morire.

La critica mossa da Mill al ragionamento deduttivo comporta una certa confusione fra logica e teoria della conoscenza. Un'inferenza può essere, come afferma Mill, deduttivamente valida senza essere informativa: la validità è una condizione necessaria ma non sufficiente affinché un argomento produca un'informazione vera. Ma il sillogismo non è la sola forma di inferenza, e ci sono molti argomenti che, pur non essendo di natura sillogistica, sono comunque validi (per esempio, argomenti della forma « $A = B$ », « $B = C$ », quindi « $A = C$ »), e che sono senz'altro in grado di veicolare informazioni. Inoltre, anche nel caso del sillogismo, è possibile fornirne una spiegazione che lo presenti come un'inferenza reale, interpretando cioè «Tutti gli uomini sono mortali» non come se asserisse che «mortale» è un nome di ogni membro della classe degli uomini ma – in accordo proprio con il resoconto della denominazione offerto da Mill – come se dicesse che esiste una connessione fra gli attributi connotati da «uomo» e quelli connotati da «mortale».

Senza alcun dubbio, Mill replicherebbe domandandoci come potremmo mai venire a conoscenza di una connessione del genere se non per induzione, e la parte più interessante della sua *Logica* sta proprio nel tentativo che essa fa di illustrare le regole della scoperta induttiva. Egli presenta cinque regole, o canoni, dell'indagine sperimentale, che hanno il compito di guidare i ricercatori nella scoperta induttiva delle cause e degli effetti. Possiamo considerare, a titolo illustrativo, i primi due di questi canoni.

La prima regola è detta «metodo dell'accordo» e asserisce che se un fenomeno F appare in congiunzione con le circostanze A , B e C e anche in congiunzione con le circostanze C , D ed E , allora dobbiamo concludere che C , il solo caso comune, è correlato causalmente con F .

Il secondo canone, o «metodo del disaccordo», afferma che se F occorre in presenza di A , B e C ma non in presenza di A , B e D , allora dobbiamo concludere che C , il solo carattere che differenzia i due casi, è correlato causalmente con F .

Mill sostiene che noi applichiamo sempre, anche se non necessariamente in maniera consapevole, i canoni da lui enumerati, tanto nella vita di tutti i giorni quanto nei tribunali. Così, per spiegare il secondo canone, afferma: «Quando si spara nel cuore a un uomo, è con questo metodo che sappiamo che è stato il colpo di fucile a ucciderlo, dato che egli era nella pienezza della vita immediatamente

prima, e dato che tutte le circostanze sono rimaste le medesime, a eccezione della ferita».

I metodi dell'accordo e del disaccordo costituiscono un'elaborazione delle tavole di presenza e assenza elaborate da Bacone²; inoltre i metodi di Mill, proprio come quelli di Bacone, sembrano assumere la costanza di leggi generali. Su questo Mill è esplicito: «La proposizione che il corso della natura è uniforme è il principio fondamentale, o assioma generale, dell'induzione». Ma da dove viene un tale assioma generale? Da buon empirista radicale e conseguente, Mill considera anche questa come una generalizzazione tratta dall'esperienza: sarebbe azzardato, sostiene, assumere che la legge di causalità sia valida anche su stelle lontane dalla terra. Ma se questo principio generalissimo costituisce la base dell'induzione, è difficile vedere come possa esso stesso essere stabilito per induzione. Eppure Mill era pronto ad affermare che non solo le leggi fondamentali della fisica, ma anche quelle dell'aritmetica e della logica, compreso lo stesso principio di non-contraddizione, non erano altro che generalizzazioni, assai ben confermate dall'esperienza, e fatte a partire da essa³.

Frege e la rifondazione della logica.

Su questi stessi argomenti, Frege si collocava sul polo opposto a quello di Mill. Mentre per Mill le proposizioni di ogni tipo erano conosciute *a posteriori*, per Frege l'aritmetica era, non meno della logica, non solo *a priori*, ma anche analitica. Al fine di stabilire tutto ciò, Frege avrebbe così dovuto indagare e sistematizzare la logica fino a un livello che né Mill né alcuno dei suoi predecessori avevano mai raggiunto. Egli riorganizzò la logica in un modo completamente nuovo e divenne a tutti gli effetti il secondo fondatore della disciplina, che era stato Aristotele per primo a istituire.

Un modo per definire la logica afferma: si tratta di quella disciplina che distingue le inferenze buone da quelle cattive. Nei secoli che precedettero Frege, la parte più importante della logica era consistita nello studio della validità o non validità di una particolare forma di inferenza, cioè il sillogismo. Regole complesse erano state ideate per distinguere tra inferenze valide, come

Tutti i tedeschi sono europei.
Alcuni tedeschi sono biondi.
Alcuni europei sono biondi.

Dunque,

e inferenze non valide, come

Tutte le mucche sono mammiferi.

Alcuni mammiferi sono
quadrupedi.

Dunque,

Tutte le mucche sono quadrupedi.

Per quanto entrambe queste inferenze abbiano conclusioni vere, soltanto la prima è valida, vale a dire: solo la prima inferenza ha una forma che non porterà mai da premesse vere a una conclusione falsa.

In effetti, la sillogistica ricopre solo una piccola porzione delle forme di ragionamento valido. Nel romanzo di Trollope *Il primo ministro*⁴, la duchessa di Omnium è ansiosa di piazzare un suo protetto come membro del parlamento in rappresentanza del borgo di Silverbridge – cosa che costituiva una tradizionale prerogativa dei duchi di Omnium. L'autore ci informa che ella «aveva in testa un piccolo sillogismo riguardante il duca che governava sul borgo, la moglie del duca che governava sul duca, e pertanto la moglie del duca che governava sul borgo». Il ragionamento della duchessa è perfettamente valido, ma non è un sillogismo, né può essere formulato come tale. Questo perché il suo modo di ragionare dipende dal fatto che «governa» è una relazione transitiva (se A governa su B e B governa su C, allora A governa su C), mentre la sillogistica è un sistema progettato per trattare solo enunciati del tipo soggetto-predicato, e non è espressivamente abbastanza ricca per affrontare con successo asseriti relazionali.



La Lady Glencora Palliser di Trollope riuscì a esercitare un certo dominio non solo su uno, ma addirittura su due duchi di Omnium. Qui, in una delle illustrazioni di John Everett Millais per *Phineas Finn*, la si vede mentre cerca di circonvenire il duca più anziano, presentandogli un nipotino.

Inoltre la sillogistica presentava un'ulteriore debolezza: non aveva modo di dare una trattazione adeguata di quelle inferenze in cui termini come «tutti», «alcuni» o «qualche» occorreivano non nel posto occupato dal soggetto, ma da qualche parte nel predicato grammaticale. Le regole della sillogistica infatti non avrebbero determinato la validità di inferenze che contenessero premesse come «Tutti i politici dicono qualche menzogna» o «Nessuno può parlare ogni lingua» nel caso in cui l'inferenza ruotasse attorno alla parola

«qualche» nella prima frase o sulla parola «ogni» nella seconda.

Frege concepì un sistema per superare queste difficoltà, che espose per la prima volta nella sua *Begriffsschrift*. Il primo passo consistette nel rimpiazzare le nozioni grammaticali di *soggetto* e *predicato* con nuove nozioni logiche, che Frege chiamò «argomento» e «funzione». Nell'enunciato «Wellington sconfisse Napoleone», i grammatici avrebbero detto (o erano soliti dire) che «Wellington» era il soggetto e «sconfisse Napoleone» il predicato. L'introduzione da parte di Frege delle nozioni di argomento e funzione offre un metodo più flessibile per analizzare l'enunciato.

Ecco come funziona. Supponiamo di prendere l'enunciato «Wellington sconfisse Napoleone» e di inserire, al posto del nome «Napoleone», il nome «Nelson». Chiaramente questo altera il contenuto dell'enunciato, e in effetti lo trasforma da enunciato vero in enunciato falso. Possiamo quindi pensare all'enunciato come se in questo modo consistesse di un componente costante, «Wellington sconfisse ...», e di un elemento rimpiazzabile, «Napoleone». Frege chiamava *funzione* il primo componente fisso, e *argomento della funzione* il secondo. Perciò l'enunciato «Wellington sconfisse Napoleone» è, come avrebbe detto Frege, il *valore* della funzione «Wellington sconfisse ...» per l'argomento «Napoleone», mentre l'enunciato «Wellington sconfisse Nelson» è il valore della stessa funzione per l'argomento «Nelson».

Potremmo però anche analizzare l'enunciato in una maniera differente. «Wellington sconfisse Napoleone» è infatti anche il valore della funzione «... sconfisse Napoleone» per l'argomento «Wellington». Possiamo quindi andare ancora più a fondo e dire che l'enunciato è il valore della funzione «... sconfisse ...» per gli argomenti «Wellington» e «Napoleone» (presi in quest'ordine). Nella terminologia di Frege, «Wellington sconfisse ...» e «... sconfisse Napoleone» sono funzioni a un argomento, mentre «... sconfisse ...» è una funzione a due argomenti⁵.

Vedremo che, a confronto con la distinzione soggetto-predicato, la dicotomia funzione-argomento fornisce un metodo assai più flessibile per far emergere le somiglianze logicamente rilevanti fra enunciati. L'analisi soggetto-predicato è sufficiente per segnalare la similarità fra «Cesare conquistò la Gallia» e «Cesare sconfisse Pompeo», ma è del tutto cieca rispetto alla somiglianza fra «Cesare conquistò la Gallia» e «Pompeo evitò la Gallia». Questo fatto assume importanza logica quando abbiamo a che fare con enunciati come quelli che occorrono in sillogismi che non contengono nomi propri come appunto «Cesare» e «Gallia», bensì espressioni quantificate come «tutti i romani» o «qualche provincia».

Dopo aver introdotto le nozioni di funzione e argomento, il passo

successivo compiuto da Frege consiste nel mettere in campo una nuova notazione per rendere il tipo di generalità espresso da una parola come «tutti», a prescindere da dove questa occorra all'interno dell'enunciato. Se «Socrate è mortale» è un enunciato vero, possiamo dire che la funzione «... è mortale» è vera per l'argomento «Socrate». Al fine di esprimere generalità, abbiamo bisogno di un simbolo per indicare che una certa funzione risulta vera a prescindere dal suo argomento. Adattando la notazione introdotta da Frege, i logici scrivono dunque

$(x) (x \text{ è mortale})$

per indicare che qualsiasi nome venga apposto come argomento alla funzione «... è mortale», la funzione dà comunque un risultato vero. Questa notazione può essere letta come «Per ogni x , x è mortale», ed equivale all'asserzione che ogni cosa, qualunque essa sia, è mortale.

Questa notazione per la generalità è applicabile a tutti i diversi modi in cui gli enunciati possono essere analizzati in funzione e argomento. Così « (x) (Dio è più grande di x)» equivale a «Dio è più grande di ogni cosa». Inoltre può essere combinata con un segno per la negazione (« $\sim$ ») per produrre notazioni equivalenti a enunciati contenenti «non» e «nessuno». Pertanto, « $(x)\sim(x \text{ è immortale})$ » = «Per ogni x , non è il caso che x è immortale» = «Niente è immortale». Per rendere un enunciato contenente un'espressione come «alcuni», Frege sfruttò l'equivalenza, a lungo accettata dai logici, fra (per esempio) «Alcuni romani erano codardi» e «Non tutti i romani erano non codardi». Quindi, «Alcune cose sono mortali» = «Non è il caso che niente è mortale» = « $\sim(x)\sim(x \text{ è mortale})$ ».

Per comodità, gli autori successivi a Frege usarono, per il termine «alcuni», il simbolo « (Ex) », equivalente a « $\sim(x)\sim$ ». La notazione di Frege, e la sua forma abbreviata, possono essere usate per effettuare asserzioni sull'esistenza di cose di diversi tipi: per esempio « $(Ex) (x \text{ è un cavallo})$ » equivale a dire «Ci sono cavalli» (se garantiamo, come nota Frege, che questo enunciato copre anche il caso in cui in effetti c'è un solo cavallo).

Frege credeva che fosse possibile denominare oggetti di tutti i tipi – i numeri, per esempio, erano denominati dai numerali – e che i posti di argomento nella sua notazione logica potessero essere riempiti con il nome di qualsiasi cosa. Di conseguenza, « $(x) (x \text{ è mortale})$ » significa non solo che ognuno è mortale, ma che ogni cosa, qualunque essa sia, è mortale. Intesa in questo senso, si tratta dunque d'una proposizione falsa – dato che, per esempio, il numero dieci non è mortale.

È raro infatti che si vogliano effettuare asserzioni di una tale illimitata generalità. È molto più comune voler dire che tutte le cose di un certo tipo godono d'una certa proprietà, o che tutto ciò che ha

una data proprietà ha anche una certa altra proprietà. «Tutti gli uomini sono mortali» o «Ciò che sale deve anche scendere» sono esempi di tipici enunciati universali del linguaggio ordinario. Al fine di esprimere enunciati come questi nel sistema di Frege, si deve innestare il suo calcolo predicativo (la teoria dei quantificatori, come «alcuni» e «tutti») su un calcolo proposizionale (la teoria dei connettivi tra enunciati, come «se» ed «e»).

Nel sistema di logica proposizionale di Frege, l'elemento più importante è costituito da un segno per il condizionale, pressappoco corrispondente alla parola «se» nel linguaggio ordinario. Anticamente, il logico stoico Filone aveva definito la proposizione «Se p allora q » affermando che essa risultava falsa nel caso in cui p fosse vera e q falsa, e vera nei rimanenti tre casi possibili⁶. Frege definì il segno da lui escogitato per il condizionale (che possiamo rendere con « $\rightarrow$ ») in modo simile. Egli avvertì anche che esso non corrispondeva in tutto e per tutto all'espressione «se... allora» del linguaggio naturale. Infatti, se consideriamo che « $p \rightarrow q$ » equivale a «Se p allora q », proposizioni come «Se c'è il sole, allora $3 \times 7 = 21$ » e «Se il moto perpetuo è possibile, allora gli asini fanno volare» risultano immediatamente vere, per il semplice motivo che il conseguente della prima proposizione è vero e l'antecedente della seconda è falso. «Se» si comporta in modo diverso nel linguaggio naturale, e l'uso che risulta più simile a « $\rightarrow$ » è proprio quello che abbiamo in enunciati come «Se quelle tende si intonano con il divano, allora io sono olandese». Si può dunque guardare al segno di Frege come a una versione spoglia della parola «se», progettata per catturare solo quegli aspetti del significato del termine che risultano necessari per formalizzare dimostrazioni che lo contengono.

Nella terminologia di Frege, « $\dots \rightarrow \dots$ » è una funzione che prende enunciati come argomenti e restituisce enunciati come valori. Se gli enunciati che costituiscono i suoi valori (enunciati della forma « $p \rightarrow q$ ») siano veri o falsi dipenderà soltanto dalla verità o dalla falsità degli enunciati che costituiscono i suoi argomenti (cioè « p » e « q »). Possiamo chiamare le funzioni di questo tipo «funzioni di verità». Il condizionale non è l'unica funzione di verità nel sistema di Frege: lo è anche la negazione, rappresentata dal segno « $\sim$ »; infatti un enunciato negato è vero solo nel caso in cui l'enunciato che viene negato sia falso, e viceversa.

Grazie a questi due simboli, Frege costruì dunque un sistema completo di logica proposizionale, derivando tutte le verità di questa logica da un insieme limitato di verità primitive, o assiomi, come «($q \rightarrow p$) $\rightarrow$ ($\sim p \rightarrow \sim q$)» e « $\sim \sim p \rightarrow p$ ». I connettivi diversi da «se», come «e» e «o», sono definiti mediante condizionale e negazione. Perciò « $\sim q \rightarrow p$ » esclude il caso in cui $\sim q$ è vero e p è falso: significa dunque che

q e p non sono entrambi falsi e pertanto è equivalente a « p o q » (in simboli moderni « $p \vee q$ »). Dall'altro lato, « p e q » (« $p \& q$ ») è reso da Frege come « $\sim(q \rightarrow \sim p)$ ». Frege si accorse che sarebbe stato possibile anche un sistema diverso, dove la congiunzione era presa come primitiva e il condizionale veniva definito in termini di congiunzione e negazione. Tuttavia sosteneva che in logica la deduzione è più importante della congiunzione, ed è questo il motivo per cui a venire preso come primitivo è «se», e non già «e».

I logici in passato avevano redatto un certo numero di regole di inferenza, vale a dire regole per passare da una proposizione a un'altra. Una delle più conosciute era detta *modus ponens*: «Da “ p ” e “Se p allora q ” inferisci “ q ”». Nel suo sistema, Frege afferma che è possibile dimostrare tutte le leggi della logica usando questa sola regola di inferenza: pertanto, le altre regole sono o assiomi del suo sistema, oppure teoremi dimostrati a partire da tali assiomi. Così, la regola tradizionalmente detta di *contrapposizione*, che consente l'inferenza da

Se Giovanni sta russando, allora Giovanni è addormentato

a

Se Giovanni non è addormentato, allora Giovanni non sta russando,

è giustificata sulla base del primo assioma citato sopra.

Mettendo assieme il calcolo proposizionale e il calcolo predicativo di Frege, siamo in grado di formalizzare gli enunciati universali del linguaggio ordinario, facendo uso tanto del simbolo per la generalità quanto del simbolo per il condizionale. L'espressione

$$(x) (Fx \rightarrow Gx)$$

può essere letta come

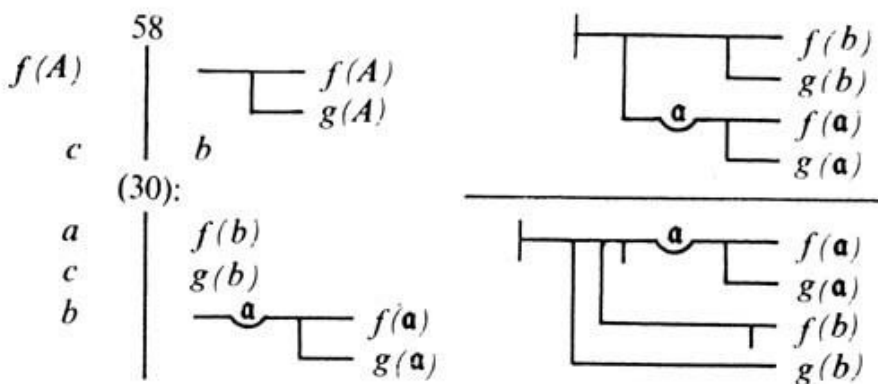
Per ogni x , se Fx allora Gx ,

il che significa che per qualunque cosa x possa essere, se Fx è vero, allora è vero anche Gx .

Se noi sostituiamo «è un uomo» a « F » ed «è mortale» a « G », allora otteniamo: «Per ogni x , se x è un uomo, allora x è mortale»: e questa è la traduzione che Frege ci offre di «Tutti gli uomini sono mortali». La sua contraddittoria, «Alcuni uomini non sono mortali»⁷, viene formalizzata come « $\sim(x) (x \text{ è un uomo} \rightarrow x \text{ è mortale})$ », mentre la sua contraria «Nessun uomo è mortale» diventa « $(x) (x \text{ è un uomo} \rightarrow \sim x \text{ è mortale})$ ». Grazie all'uso di queste traduzioni, Frege è in grado di dimostrare come una parte dei teoremi del suo sistema corrisponda

all'intero corpus della sillogistica aristotelica.

Inoltre, il calcolo logico di Frege non solo è piú sistematico di quello di Aristotele, ma è anche piú comprensivo. Per esempio, la sua formalizzazione simbolica può catturare la differenza tra «Ogni ragazzo ama qualche ragazza» = « $(x) (x \text{ è un ragazzo} \rightarrow \exists y (y \text{ è una ragazza} \& x \text{ ama } y))$ » e la versione passiva di questo enunciato, che è apparentemente simile (ma assai meno plausibile): «Qualche ragazza è amata da ogni ragazzo» = « $\exists y (y \text{ è una ragazza} \& (x) (x \text{ è un ragazzo} \rightarrow x \text{ ama } y))$ ». In epoche precedenti, i logici aristotelici si erano sforzati invano di trovare un modo semplice e al tempo stesso evidente per mettere in luce differenze di significato di questo tipo, tipiche degli enunciati ambigui del linguaggio ordinario. Infine, occorre menzionare un'ultima sottigliezza del sistema di Frege. L'enunciato «Socrate è mortale», come abbiamo visto, può essere analizzato come se avesse «Socrate» per argomento ed «... è mortale» per funzione. Ma la funzione «... è mortale» può essere vista come se fosse essa stessa l'argomento di una funzione differente, una funzione che opera a un livello piú alto. Questo è ciò che succede quando completiamo la funzione «... è mortale» non con un argomento determinato, ma con un quantificatore, come in « $(x)(x \text{ è mortale})$ ». Il quantificatore « $(x)(x \dots)$ » può essere allora considerato come una funzione di secondo livello della funzione di primo livello «... è mortale». E questo è ciò che accade quando l'ellissi in «... è mortale» è riempita con un quantificatore come «Ogni cosa».



La moderna logica simbolica non fa piú uso del sistema simbolico effettivamente elaborato dal suo fondatore Frege – sistema che era piuttosto difficile da rendere a stampa. L'illustrazione mostra, nella notazione originale di Frege, lo schema per derivare risultati come «Se questo struzzo è un uccello e non può volare, segue che alcuni uccelli non possono volare».

Induzione e abduzione in Peirce.

Un certo numero delle innovazioni apportate da Frege in logica

erano state intuite, del tutto indipendentemente, da Charles S. Peirce, che però non fu mai in grado di incorporare i suoi risultati in un sistema rigoroso, e ancor meno di pubblicarli in forma definitiva. L'importanza di Peirce per la storia della logica deriva piuttosto dalle sue ricerche sulla struttura dell'indagine scientifica. La logica deduttiva ci assiste nell'organizzazione delle nostre conoscenze, ma il genere di ragionamento che estende il nostro sapere («l'inferenza ampliativa», come Peirce la chiamava) è di tre tipi: induzione, ipotesi e analogia. Secondo Peirce, tutte queste inferenze dipendono in modo essenziale dall'esemplificazione. Pertanto, ogni tentativo di render conto dell'inferenza non deduttiva dev'essere collegato alla teoria matematica della probabilità (*EWP*, 177).

Gli scienziati elaborano ipotesi, effettuano previsioni sulla base di queste ipotesi, e infine svolgono delle osservazioni allo scopo di confermare o confutare le loro ipotesi. Questi tre stadi della ricerca sono chiamati da Peirce *abduzione*, *deduzione* e *induzione*. Nella fase abduttiva il ricercatore seleziona una teoria da prendere in considerazione, nella fase deduttiva formula un metodo per testarla e nella fase induttiva, infine, valuta i risultati del test.

Come fa uno scienziato a decidere quali ipotesi meritano di essere sperimentate induttivamente? Un numero indefinito di teorie diverse potrebbero spiegare i fenomeni che questi vuole indagare. Perciò, se lo scienziato non vuol sprecare tempo, energie e fondi per la ricerca, gli serve una qualche guida su quali teorie esplorare. E questa guida è fornita dalle regole della logica dell'abduzione. Se una teoria è vera, allora dev'essere genuinamente esplicativa; dev'essere empiricamente sperimentabile; dovrebbe essere semplice, naturale e coerente con le conoscenze esistenti, anche se non deve necessariamente accordarsi con le nostre opinioni personali sulle probabilità precedenti (*PrP* 7, 220-21).

Le regole dell'abduzione, in ogni caso, non bastano a spiegare il successo degli scienziati nella scelta delle loro ipotesi. Pertanto dobbiamo credere che nelle loro indagini sulla natura siano assistiti dalla natura stessa.

La scienza presuppone che abbiamo una capacità di «congetturare» in modo corretto. Ma allora faremmo meglio ad abbandonare tutti i nostri sforzi per apprendere la verità [...] a meno di non poter attribuire alla mente umana un potere di congetturare bene, grazie al quale, prima di dover mettere alla prova un gran numero di ipotesi, ci possiamo attendere che congetture intelligenti ci portino proprio a quell'ipotesi che supporta tutti gli esperimenti (*PrP* 6, 530).

Questa fiducia deve essere presupposta sin dall'inizio, sebbene possa non avere evidenze in suo supporto. Tuttavia, nei fatti la storia della scienza mostra come tale fiducia sia ben fondata: «raramente è stato necessario avanzare più di due o tre ipotesi, formulate da qualche genio riconosciuto, prima di centrare quella giusta» (*PrP* 7, 220).

Una volta che sia stata scelta la teoria, all'abduzione segue la

deduzione, e dall'ipotesi vengono fatte discendere le conseguenze, ovvero le predizioni sperimentali, che risulteranno vere se l'ipotesi è corretta. Peirce era convinto che, nella deduzione, la mente fosse dominata dall'abitudine: pertanto sarà l'idea generale a suggerire il caso particolare. Ed è verificando o falsificando le predizioni delle istanze particolari che lo scienziato confermerà, o rifiuterà a seconda dei casi, l'ipotesi oggetto di indagine.

L'elemento fondamentale del test risiede nell'induzione, e questa è essenzialmente una questione di esemplificazione.

Supponiamo che una nave approdi a Liverpool con un grosso quantitativo di grano. Supponiamo inoltre che l'intero carico sia stato mescolato con grande accuratezza da un qualche macchinario. Infine, supponiamo anche di ricavarne ventisette campioni estraendoli dalla prua, dal mezzo e dalla poppa della nave, da dritta, dal centro e da babordo, e dalla superficie, da una profondità media e dalla parte più bassa della stiva; supponiamo quindi di mescolare tali campioni e di contare i chicchi di grano, trovando che i quattro quinti appartengono a una certa varietà A. Allora inferiamo, sperimentalmente e in via provvisoria, che quattro quinti di tutti i chicchi del carico sono della stessa varietà (EWP, 177).

Quando afferma che noi effettuiamo un'inferenza in via provvisoria, Peirce intende dire che, se la nostra esperienza potesse estendersi indefinitamente e ogni correzione opportuna fosse effettuata nel modo debito, allora la nostra approssimazione diverrebbe alla lunga sempre più precisa. Peirce sostiene che le inferenze di questo tipo non riposano sulla postulazione di un qualche stato di fatto, ma solo sulla matematica della probabilità.

L'induzione così descritta è un'induzione quantitativa: un'inferenza che va dalla proporzione di un campione esemplare alla proporzione di una popolazione. Ma esiste un altro tipo di induzione, importante non solo nella scienza ma anche nella vita di tutti i giorni: l'induzione qualitativa, in cui noi passiamo da una o più qualità osservate in un certo individuo ad altre qualità non osservate. Per illustrare questo caso, Peirce introduce la figura del *mugwump*⁸. Un *mugwump* ha certe caratteristiche:

Egli ha un'alta concezione di sé, e attribuisce grande valore alle distinzioni sociali. Si rammarica dell'importanza che i modi rozzi, grossolani e alla buona giocano nel rapporto fra i politici americani e il loro elettorato. [...] Sostiene che le considerazioni economiche, nelle questioni di politica pubblica, dovrebbero essere quelle determinanti. Stima che il principio dell'individualismo e del *laissez-faire* siano i massimi agenti di civiltà. Questi modi di vedere – insieme con altri – sono il chiaro segno distintivo di un *mugwump*. Ora, supponiamo che io incontri per caso un uomo in treno e scopra, conversando con lui, che egli condivide opinioni di tale sorta; sono quindi naturalmente portato a supporre che si tratti di un *mugwump*. Questa è un'inferenza ipotetica. In altre parole, una volta che sia stato selezionato un certo numero di segni distintivi, e immediatamente verificabili, del *mugwump*, scopro che quest'uomo li ha tutti e inferisco che egli debba condividere anche tutte le altre caratteristiche che ne fanno un esemplare di questa tipologia (EWP, 210).

Questo esempio un po' casereccio illustra i tre stadi dell'indagine scientifica, per com'è descritta da Peirce. Un mio compagno di viaggio deplora la volgarità villana del deputato da lui votato. Dunque ipotizzo che sia un *mugwump* e ne concludo che probabilmente sarà contrario alla regolamentazione dell'economia da parte del governo centrale. Gli domando la sua opinione su una recente misura di controllo del commercio, e la mia ipotesi viene confermata dalla sua veemente riprovazione. Tuttavia la conclusione che ne traggo rimane niente più che probabile, per quanto eventuali, ulteriori scambi di battute possano ribadirla, poiché il viaggio in treno, grazie al cielo, ha una lunghezza e una durata finite.

La saga dei «Principia Mathematica».

Le indagini logiche di Peirce ebbero scarso impatto sullo sviluppo della logica agli inizi del xx secolo. A essere portata avanti fu invece piuttosto l'opera di Frege, in particolare grazie al lavoro di Russell e Whitehead, che gli succedettero nella ricerca del sacro Graal logicista. I tre volumi dei *Principia Mathematica* contengono una sistematizzazione della logica che divenne presto più nota di quella esposta nelle opere dello stesso Frege.

Una delle ragioni della grande popolarità dei *Principia* è la sostituzione dell'ingegnoso ma scomodo simbolismo di Frege con una notazione più adeguata, che Russell e Whitehead mutuarono dal suo inventore, Giuseppe Peano. Mentre il sistema di Frege era bidimensionale, e aveva bisogno di una scrittura tipografica assai complicata, il sistema di Peano è lineare e richiede solo di aggiungere pochi segni particolari alle lettere dell'alfabeto. Così il segno della tilde « $\sim$ » è usato per la negazione, il segno « $\vee$ » per la disgiunzione, e il segno del ferro di cavallo « $\supset$ » per il «se» vero-funzionale. Questi segni per i connettivi logici sono ancora di uso comune, sebbene in questo testo noi adoperiamo il segno « $\rightarrow$ », che di solito al giorno d'oggi viene preferito a quello a ferro di cavallo. Per la congiunzione, Russell e Whitehead usavano un punto, come in « $p.q$ », mentre oggi è di uso comune la «*et*» commerciale, come in « $p \& q$ ». Infine, Russell e Whitehead esprimevano il quantificatore universale come « $(x) F(x)$ », e il quantificatore esistenziale come « $(Ex) F(x)$ ». Anche questi simboli sono oggi di uso comune; la «*E*» nel quantificatore esistenziale qualche volta viene stampata al contrario ($\exists$).

Il sistema dei *Principia* è, come quello di Frege, un sistema assiomatico in cui le verità logiche sono derivate via regole da un ristretto gruppo di assiomi. L'insieme iniziale degli assiomi, tuttavia, differisce da quello di Frege. Mentre quest'ultimo aveva preso «se» e «non» come connettivi primitivi, a partire dai quali potevano essere

definiti gli altri, Russell e Whitehead presero come elementi di base «o» e «non» (da essi chiamati «costanti logiche»). Di fatto sono comunque possibili molti altri insiemi di assiomi, con differenti costanti primitive, che sono stati studiati dai logici nei decenni successivi.

Tuttavia divenne presto evidente che i sistemi assiomatici non erano il solo modo, e neppure necessariamente il migliore, per dare una forma rigorosa alla logica. Ciò fu mostrato da Wittgenstein, il quale inventò uno strumento formale che, come molti di quelli adottati da Frege, è poi entrato nei manuali di logica: le tavole di verità. Infatti è possibile definire i connettivi proposizionali disponendo in una tabella le condizioni di verità delle proposizioni che li contengono. Perciò la tavola

p	q	$p \& q$
V	V	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

rappresenta il fatto che « $p \& q$ » è vera nel caso in cui sia « p » sia « q » siano vere, e falsa negli altri tre casi possibili, ovvero (a) quando « p » è falsa e « q » vera, (b) quando « p » è vera e « q » è falsa, (c) quando « p » e « q » sono entrambe false. Il valore di verità di « $p \& q$ », come emerge dalla tavola, è determinato dai valori di verità delle proposizioni che ne sono componenti, « p » e « q »; potremmo quindi dire che la proposizione composta è una *funzione di verità* dei suoi costituenti, e che le combinazioni possibili dei valori di verità degli elementi che la costituiscono determina le *condizioni di verità* della proposizione composta.

Tavole simili possono essere redatte anche per le altre costanti logiche, come «o» e «se». «Se p allora q » viene scritto come « $p \rightarrow q$ » ed è interpretato secondo la condizione vero-funzionale per cui è vero in tutti i casi tranne quello in cui « p » è vera e « q » non lo è. La tavola di verità più semplice è quella per «non»:

p	$\sim p$
V	F
F	V

Questo mostra che una proposizione è vera quando la sua negazione è falsa e viceversa.

Con il ripetuto uso delle costanti logiche si possono costruire proposizioni di grande lunghezza e complessità; tuttavia, per quanto complesse possano essere, il loro valore di verità può essere sempre determinato dai valori di verità delle proposizioni semplici che le compongono (Wittgenstein, *T* 5.31). Consideriamo la seguente proposizione:

Se p e q , allora non- p e q .

Questa è una funzione di verità di « p » e « q », come mostrato dalla seguente tavola:

p	q	p	$\&$	q	$\rightarrow$	$\sim p$	$\&$	q
V	V	V	V	V	F	F	V	V
F	V	F	F	V	V	V	V	V
V	F	V	F	F	V	F	F	F
F	F	F	F	F	V	V	F	F

La tavola è stata costruita come segue. In primo luogo la colonna sotto ogni occorrenza delle due singole variabili proposizionali è riempita ricopiando i valori dati nelle due colonne di sinistra, il che rappresenta un'organizzazione convenzionale mirante ad assicurare che siano coperte tutte le possibili combinazioni dei valori di verità (*T* 4.31). Poi, nella quarta colonna da destra, il valore di verità di «non- p » è inserito sotto il segno « $\sim$ » semplicemente invertendo i valori di verità di « p ». Successivamente, le colonne sotto le due « $\&$ » sono entrambe completate derivando il valore di verità delle proposizioni congiunte mediante la tavola precedente. Infine viene calcolata la colonna sotto « $\rightarrow$ », ottenendo i valori di verità dalla definizione vero-

funzionale di «se... allora». Quest'ultima colonna mostra i valori dell'intera formula complessa per ogni possibile combinazione dei valori di verità dei suoi costituenti: come risultato, la formula è falsa se « $p \& q$ » è vera, ed è vera in tutti gli altri casi.

Quando costruiamo in questo modo tavole di verità per proposizioni complesse, a volte osserviamo che queste prendono lo stesso valore di verità per ogni possibile valore di verità dei loro elementi. Così, la proposizione « p o non- p » è vera che « p » sia vera o falsa, come possiamo vedere facilmente:

p	$p \vee \sim p$
V	V
F	V

Per altro verso, la proposizione « p e non- p » è falsa a prescindere da « p »:

p	$p \& \sim p$
V	F
F	F

Una proposizione che è vera per ogni possibile assegnazione di verità ai suoi elementi è detta *tautologia*, mentre una proposizione falsa per ogni possibile assegnazione di verità è detta *contraddizione* (T 4.46). La tautologia mostrata sopra corrisponde alla legge del terzo escluso, mentre la tautologia che consta della negazione della contraddizione di cui sopra corrisponde alla legge di non-contraddizione. Queste due leggi costituivano due delle tre leggi del pensiero tradizionali.

In questo modo, lo studio delle tautologie si collega alla logica vecchio stile, ma segna al contempo un avanzamento rispetto al trattamento riservato da Frege alla logica proposizionale. Si può dimostrare che tutte le formule che risultano tautologie al test di Wittgenstein sono o assiomi o teoremi del sistema di Frege, e per converso che qualsiasi cosa sia dimostrabile dagli assiomi di Frege

risulterà essere una tautologia. Pertanto, il metodo delle tavole di verità e il sistema assiomatico sono due strumenti per maneggiare lo stesso materiale, ovvero le verità logiche del calcolo proposizionale. Ma il metodo delle tavole di verità offre anche numerosi vantaggi rispetto a quello assiomatico.

In primo luogo, esso rappresenta tutte le verità logiche allo stesso livello delle altre, mentre il sistema di Frege e quello dei *Principia* privilegiano un insieme arbitrariamente scelto di tali verità, prese come assiomi. In secondo luogo, in logica non c'è alcun bisogno di appellarsi a una qualche autoevidenza: il metodo delle tavole di verità è interamente meccanico, nel senso che può essere portato avanti anche da una macchina. Infine, data una formula del calcolo proposizionale, possiamo sempre decidere, con l'uso di una tavola di verità, se è o meno una tautologia. Un sistema assiomatico non offre alcunché di comparabile. Certamente, se scopriamo una dimostrazione, sappiamo che una certa formula è un teorema, ma se non riusciamo a scoprire una dimostrazione, questo non mostra se non i limiti del nostro ingegno. Se ci viene domandato: « p è una tautologia o no?», il metodo di Wittgenstein ci fornisce una tecnica a prova di errore per rispondere alla domanda, non solo con un «sì», ma anche con un «no». Il metodo assiomatico non offre invece alcuna analoga *procedura di decisione* (per usare il termine che è divenuto standard tra i logici).

Il calcolo proposizionale classico, per com'era stato formulato in modi differenti da Frege, Russell e Wittgenstein, fu criticato da una scuola di logici fondata da Luitzen E. J. Brouwer, che condannava l'uso del principio del terzo escluso in matematica. Questi logici, detti «intuizionisti», concepivano la matematica come una costruzione della mente umana, e pertanto attribuivano verità solamente a quelle proposizioni matematiche che fossero passibili di dimostrazione. Su queste basi, sarebbe errato affermare « p » senza una dimostrazione indipendente, semplicemente perché si è refutato «non- p ». Gli intuizionisti elaborarono sistemi di logica che non solo mancavano di « $p \vee \sim p$ », ma anche di altri teoremi celebri e correnti, come « $\sim \sim p \rightarrow p$ ».

Negli anni Venti e Trenta i logici dimostrarono che è possibile formalizzare il calcolo predicativo e il calcolo proposizionale in molti modi differenti. Oltre ai sistemi assiomatici che contengono questo o quest'altro insieme di assiomi piú un certo numero di regole di inferenza, si può avere un sistema che non ha regole ma ha un insieme infinito di assiomi, o un sistema con nessun assioma e un numero limitato di regole. Un sistema di quest'ultimo tipo fu concepito da Gerhard Gentzen nel 1934: esso consisteva di sette regole per l'introduzione delle costanti logiche e dei quantificatori, e di otto

regole per la loro eliminazione. La logica formale, se presentata in questo modo, assomiglia agli argomenti non formali della vita quotidiana assai più di quanto vi si possa avvicinare qualsiasi sistema formale. Di conseguenza, i sistemi di questo tipo furono detti sistemi di «deduzione naturale»; essi erano appropriati non solo per la logica classica, ma anche per quella intuizionistica.

Oltre a ideare una varietà di metodi per sistematizzare la logica, i logici rivolsero i loro interessi anche a stabilire verità di ordine superiore, cioè relative alle proprietà di questi sistemi stessi. Una proprietà che è auspicabile – e anzi essenziale – sia posseduta da un sistema di logica è la proprietà della consistenza: dato un insieme di assiomi e regole, per esempio, è necessario dimostrare che, a partire da quegli assiomi e usando quelle regole, non sarà mai possibile dimostrare due proposizioni che si contraddicono a vicenda. Un'altra proprietà, auspicabile ma non essenziale, è quella dell'indipendenza: si vorrebbe che nessun assioma del sistema fosse derivabile, usando le regole, dai rimanenti assiomi del sistema. Il logico Paul Bernays, nel 1926, dimostrò che il sistema proposizionale dei *Principia Mathematica* era consistente, e che quattro dei suoi assiomi erano indipendenti fra loro, ma il quinto era deducibile dai restanti quattro.

Il metodo per dimostrare consistenza e indipendenza dipende dal fatto che assiomi e teoremi di un sistema deduttivo sono trattati come semplici formule astratte, mentre le regole sono viste puramente come procedure meccaniche per ottenere una formula da un'altra. Le proprietà del sistema sono quindi esplorate offrendo un insieme di oggetti come modello, o interpretazione, del calcolo astratto. Gli elementi del sistema sono mappati su tali oggetti e sulle loro relazioni in modo tale da soddisfare, o rendere vere, le formule del sistema. Una certa formula P implicherà una formula Q se e solo se tutte le interpretazioni che soddisfano P soddisfano anche Q . Questo approccio modellistico alla logica ha gradualmente assunto un'importanza pari a quella dell'approccio precedente, che si era concentrato sulla nozione di dimostrazione.

Una terza proprietà dei sistemi deduttivi che fu esplorata dai logici negli anni tra le due guerre fu quella della completezza. Una presentazione assiomatica del calcolo proposizionale è completa se e solo se ogni tautologia delle tavole di verità è dimostrabile nel sistema. Hilbert e Ackermann nel 1928 offrirono una dimostrazione che il calcolo proposizionale dei *Principia Mathematica* era completo in questo senso. In effetti, esso era completo anche nel senso più forte per cui, se noi aggiungiamo una qualsiasi formula non tautologica come assioma, abbiamo una contraddizione. Nel 1930, Kurt Gödel dimostrò invece che il calcolo predicativo del primo ordine, la logica della quantificazione, era completo nel senso più debole, ma non lo

era nel senso più forte.

Arrivati a questo punto, sorse però un'importante questione: forse che anche l'aritmetica, come la logica generale, costituiva un sistema completo? La speranza di Frege, Russell e Whitehead era quella di aver stabilito che l'aritmetica fosse una branca della logica. A questo proposito, Russell ebbe a scrivere: «Se c'è ancora qualcuno che non ammette l'identità della logica con la matematica, possiamo sfidarlo a indicare in qual punto, nelle successive definizioni e deduzioni dei *Principia Mathematica*, consideri che la logica finisca e cominci la matematica» (*IFM*, 310-11). Pertanto, se l'aritmetica era una branca della logica, e la logica era completa, allora anche l'aritmetica avrebbe dovuto esserlo.

Fu Gödel, in un articolo del 1931 che ha fatto epoca, a dimostrare che l'aritmetica non è un sistema completo, né è possibile farla divenire tale. Con un metodo ingegnoso, egli riuscì a costruire una formula, nel sistema dei *Principia*, che non è dimostrabile all'interno del sistema, anche se si può dimostrare che si tratta di una formula vera: tale formula in effetti dice di se stessa di essere indimostrabile. Gödel riuscì in questa costruzione mostrando in che modo trasformare le formule del sistema in asserzioni aritmetiche, ovvero associando i segni dei *Principia* a numeri naturali, in maniera tale che ogni relazione fra due formule del sistema logico corrispondesse a una relazione fra i numeri in questo modo associati. In particolare, se un insieme di formule A , B , C è una dimostrazione di una formula D , allora ci sarà una specifica relazione numerica fra i «numeri di Gödel» delle quattro formule. Il passo successivo consistette nella costruzione di una formula che avrebbe potuto avere una dimostrazione nel sistema se i numeri di Gödel rilevanti avessero violato le leggi dell'aritmetica. Una formula del genere doveva quindi risultare indimostrabile; eppure Gödel riuscì a dimostrare, dall'esterno del sistema, che si trattava di una formula vera. Si potrebbe pensare di rimediare a questo problema aggiungendo la formula indimostrabile come assioma al sistema, ma questo renderebbe possibile la costruzione di un'altra formula non dimostrabile, diversa dalla prima, e così via all'infinito. Dobbiamo perciò concludere che l'aritmetica è incompleta e incompletabile.

Anche se un sistema è completo, non ne segue comunque che esista sempre un modo per decidere se una particolare formula sia valida o meno. La produzione di una dimostrazione naturalmente deciderebbe che lo è, ma l'insuccesso nel produrne una non proverebbe che la formula sia non valida. Per il calcolo proposizionale una tale procedura di decisione esiste: il metodo delle tavole di verità mostra sempre se una data formula è una tautologia o meno. L'aritmetica, essendo incompletabile, è *a fortiori* indecidibile. Ma fra la logica

proposizionale e l'aritmetica, che cosa ne è della logica predicativa del prim'ordine, che Gödel ha dimostrato essere semanticamente completa? Esiste per essa una procedura di decisione? Il minuzioso lavoro dei logici ha dimostrato che alcuni frammenti del sistema sono decidibili, ma che in generale non si può dare un processo di decisione per l'intero calcolo, e che non è nemmeno possibile produrre istruzioni soddisfacenti per determinare quali parti sono decidibili e quali invece non lo sono.

La logica modale nel Novecento.

Nel frattempo, altri logici stavano studiando una branca della logica che giaceva trascurata ormai dal Medioevo, cioè la logica modale. La logica modale è la logica delle nozioni di necessità e possibilità. Il suo studio in tempi moderni data a partire dal lavoro di Clarence Irving Lewis (1883-1964) nel 1918, che cominciò ad affrontarla tramite la teoria dell'implicazione. Che cosa significa che una proposizione p implica una proposizione q ? Russell e Whitehead avevano trattato il loro segno a ferro di cavallo ($\rightarrow$, il «se» vero-funzionale) come un segno di implicazione, basandosi sul fatto che «Se p e $p \rightarrow q$, allora q » costituiva un'inferenza valida. Tuttavia, essi stessi si resero conto che si trattava d'una forma alquanto strana di implicazione – da cui segue, per esempio, che un'arbitraria proposizione falsa implica ogni proposizione – e perciò la chiamarono «implicazione materiale». Lewis era convinto invece che la sola implicazione autentica fosse l'*implicazione stretta*: p implica q solo se è impossibile che p sia vera e q falsa. Egli sosteneva che « p implica strettamente q » era equivalente a « q segue logicamente da p ». Lewis approntò dunque un sistema assiomatico in cui il segno per l'implicazione materiale era rimpiazzato da un nuovo segno per rappresentare l'implicazione stretta: e questi sistemi furono i primi sistemi formali di logica modale. L'implicazione stretta andò incontro a molte critiche, in quanto essa difficilmente poteva risultare meno paradossale della sua controparte materiale, dal momento che una proposizione impossibile implica strettamente ogni proposizione – per cui risulta vero che «Se i gatti sono cani, allora i maiali volano».

Tuttavia, le ricerche modali di Lewis erano di per sé interessanti. Egli propose cinque diversi sistemi di assiomi, che numerò da S1 a S5, e mostrò che ognuno degli insiemi di assiomi era consistente e indipendente. Tali sistemi variavano quanto alla loro forza. Per esempio, S1 non consente una dimostrazione di «Se p & q è possibile, allora p è possibile e q è possibile» (il che sembra molto plausibile), mentre S5 contiene «Se p è possibile, allora p è necessariamente possibile» (il che invece appare piuttosto dubbio). In qualche modo, il

sistema più interessante è S4, di cui Gödel dimostrò l'equivalenza alla logica dei *Principia Mathematica* con in più i seguenti assiomi addizionali (dove «se» venga letto come implicazione materiale, e non stretta):

- (1) Se è necessario che p , allora p .
- (2) Se è necessario che p , allora [se è necessario che (se p allora q) allora è necessario che q].
- (3) Se è necessario che p , allora è necessario che è necessario che p .

Gödel aggiunse anche una regola, per la quale se « p » è un teorema del sistema, allora possiamo passare a «è necessario che p ». Il sistema sfrutta l'inter-definibilità di necessità (che egli rappresentò con il simbolo $\Box$) e possibilità (rappresentata da $\Diamond$). Era infatti ben noto sin dall'antichità e dal Medioevo che «è necessario» può essere definito come «non è possibile che non» ed «è possibile» come «non è necessario che non».

Ci sono molte asserzioni che possono essere formulate nella logica modale sui cui valori di verità non c'è consenso fra i logici. Le più controverse sono quelle in cui gli operatori modali sono iterati. Nel sistema assiomatizzato da Gödel, S4, queste due formule sono dimostrabili:

Se è possibile che è possibile che p , allora è possibile che p .

Se è necessario che p , allora è necessario che è necessario che p .

E tuttavia, lo stesso sistema non contiene queste altre due:

Se è possibile che p , allora è necessario che è possibile che p .

Se è possibile che è necessario che p , allora è necessario che p .

che sono invece dimostrabili in S5 e costituiscono le leggi caratterizzanti di questo sistema. I meriti rispettivi di S4 e S5 come sistemi di logica modale rimangono ancora oggi oggetto di dibattito, e non solo fra i logici. Alcuni filosofi della religione, per esempio, hanno sostenuto che se è possibile che un essere necessario (cioè Dio) esista, allora un essere necessario esiste. Questo implica un tacito appello al secondo dei teoremi di S5 citati sopra.

Sussiste un certo numero di parallelismi fra gli operatori modali e i quantificatori della logica predicativa. L'inter-definibilità di «necessario» e «possibile» richiama quella fra «tutti» e «alcuni». Inoltre, proprio come «Per ogni x , Fx » implica « Fa », vale che « p è necessario» implica « p », e proprio come « Fa » implica «Per qualche x , Fx », così « p » implica « p è possibile». Ci sono poi leggi di distributività in logica modale che sono l'analogo di quelle della teoria della quantificazione: ad esempio, è necessario che p e q se e solo se è

necessario che p ed è necessario che q , ed è possibile che p o q se e solo se è possibile che p o è possibile che q . A causa di questi fatti, se introduciamo la quantificazione nella logica modale, e usiamo operatori modali e quantificatori insieme, abbiamo un sistema che finisce per assomigliare alla doppia quantificazione.

Nella logica modale quantificata è importante segnalare l'ordine in cui sono collocati gli operatori modali e i quantificatori. È facile infatti accorgersi di come «Per ogni x , è possibile che x sia F » non è la stessa cosa di «È possibile che per tutti gli x , x è F »: in una lotteria equa, ognuno ha la possibilità di essere il vincitore, ma non c'è alcuna possibilità che ognuno sia il vincitore. Allo stesso modo dobbiamo distinguere tra «C'è qualcosa che è necessario che Φ » ed «È necessario che c'è qualcosa che Φ ». È vero che di necessità vi è qualcuno di cui nessuno è più obeso. Tuttavia, quella persona non è così obesa per necessità: è perfettamente possibile che questi dimagrisca e cessi di essere un ciccone da record. Gli enunciati in cui l'operatore modale precede il quantificatore (come nel secondo caso di entrambe le coppie di cui sopra) erano detti nel Medioevo «modalità *de dicto*», mentre gli enunciati in cui viene prima il quantificatore (come nel primo caso delle coppie di cui sopra) erano chiamati «modalità *de re*». Questi termini sono stati resuscitati dai logici moderni per operare distinzioni molto simili.

Nonostante i paralleli fra la logica modale e la teoria della quantificazione, si dà anche un'importante differenza, una volta che si sia introdotta nel sistema la nozione di identità. Per usare il termine tecnico introdotto da Quine, le logiche modali sono «referenzialmente opache», mentre i contesti della quantificazione non lo sono. L'opacità referenziale è definita come segue. Sia E un enunciato della forma $A = B$ (dove A e B sono espressioni che denotano qualcosa). Allora, se P è un enunciato che contiene A e Q è un enunciato uguale a P in tutto, tranne nel fatto che contiene B laddove P contiene A , allora P è referenzialmente opaco se P ed E insieme non implicano Q .

È semplice vedere come i contesti modali siano opachi secondo questa definizione. Al tempo in cui scriveva Quine, il numero dei pianeti era nove, ma mentre «È necessario che 9 sia più grande di 7» è vero, «È necessario che il numero dei pianeti sia più grande di 7» non lo è. A causa di questa opacità alcuni logici, Quine in particolare, rigettarono la logica modale nella sua totalità. Tuttavia, il lavoro di un certo numero di logici all'inizio degli anni Sessanta – i più significativi dei quali furono Føllesdal, Kripke e Hintikka – restituì alla logica modale la sua rispettabilità.

L'idea chiave della logica modale moderna è quella di sfruttare le similarità fra la quantificazione e la modalità definendo la necessità come verità in tutti i mondi possibili e la possibilità come verità in

qualche mondo possibile. La semplice verità è dunque pensata come la verità nel mondo reale, che è solo uno fra tutti i mondi possibili. Parlare di mondi possibili non richiede di chiamare in causa alcuna implicazione metafisica: per gli scopi della semantica modale, sarà sufficiente un qualsiasi modello dotato di appropriata struttura formale.

Per illustrare come è articolata questa semantica, consideriamo un universo nel quale vi sono soltanto due oggetti, a e b , e tre predicati, F , G e H , e supponiamo che ci siano tre mondi possibili in questo universo, dei quali il Mondo 2 è quello reale, che possiamo chiamare *alfa*.

Mondo 1	Fa	$\sim Ga$	$\sim Ha$	$\sim Fb$	Gb	Hb
Mondo 2	Fa	$\sim Ga$	Ha	$\sim Fb$	Gb	$\sim Hb$
Mondo 3	Fa	Ga	$\sim Ha$	Fb	Gb	Hb

Se la necessità è la verità in tutti i mondi possibili, in questo universo abbiamo «È necessario che Fa » ed «È necessario che Gb ». La tesi «Se è necessario che p , allora p » è esemplificata dalla verità di Fa e Gb in *alfa*, il mondo reale. E se la possibilità corrisponde alla verità in qualche mondo possibile, allora abbiamo, per esempio, «È possibile che Fb » ed «È possibile che Ga », anche se « Fb » e « Ga » sono falsi in *alfa*.

L'iterazione delle modalità, che come abbiamo visto dà origine a vari problemi, è spiegata adesso in termini di una relazione che va definita fra diversi mondi possibili. Un mondo possibile può essere o può non essere *accessibile* da un altro mondo. Quando usiamo un singolo operatore, come in «È possibile che p », possiamo immaginare di star dicendo: «In qualche mondo *beta*, accessibile da *alfa*, è il caso che p ». Se iteriamo, e diciamo «È possibile che è possibile che p », intendiamo: «In qualche mondo *gamma*, accessibile da *beta*, che è accessibile da *alfa*, vale che p ». Non possiamo però garantire che ogni mondo accessibile da *beta* sia anche accessibile da *alfa*: se questo vale o meno dipende dalla definizione della relazione di accessibilità. Questa, di converso, determinerà quale sistema – per esempio quale dei sistemi S1-S5 di Lewis – sia quello appropriato per i nostri scopi.

Se le nozioni che vogliamo catturare nella nostra logica modale sono quelle di necessità logica e di possibilità logica, allora ogni mondo possibile sarà accessibile da ogni altro mondo possibile, dal momento che la logica è universale e trascendente. Ma esistono altre forme di necessità e possibilità. Per esempio, ci sono la necessità e la possibilità epistemiche, dove «È possibile che p » significa «Per quanto ne so, p »⁹. I filosofi hanno anche esteso la nozione di modalità a molti contesti differenti, dove ci sono coppie di operatori che si comportano

in modi che somigliano agli operatori modali paradigmatici. Nella logica del tempo, per esempio, «sempre» corrisponde a «necessario» e «qualche volta» a «possibile», laddove entrambe le coppie di operatori sono inter-definibili con l'aiuto della negazione. In logica deontica, la logica dell'obbligazione, «obbligatorio» è l'operatore di necessità, e «permesso» è quello di possibilità. In questi e in altri casi, la relazione di accessibilità avrà bisogno di un'attenta definizione: nella logica che include un riferimento al tempo, per esempio, i mondi futuri saranno accessibili dal mondo reale (ovvero quello presente), ma non sarà così per quelli passati¹⁰.

Il problema dell'opacità referenziale sorge in tutti questi contesti latamente modali. Esso può venire trattato mediante una distinzione fra due tipi di riferimento. Per essere un nome genuino, nella terminologia di Kripke, un termine dev'essere un designatore rigido: questo significa che deve avere il medesimo riferimento in ogni mondo possibile. Ci sono poi espressioni il cui riferimento è determinato dal loro senso (come ad esempio «la scoperta dell'ossigeno») e che quindi possono avere un riferimento diverso da mondo a mondo. Una volta fatta questa distinzione, è facile accettare che un enunciato come «9 = il numero dei pianeti» non è una genuina asserzione di identità che collega due nomi; «9» è in effetti un designatore rigido che mantiene il suo riferimento attraverso i mondi possibili, ma «il numero dei pianeti» è una descrizione che in mondi diversi si può riferire a numeri diversi.

¹ Vedi vol. III, p. 53 [N.d.T.].

² Vedi vol. III, p. 36.

³ Vedi *infra*, cap. VI.

⁴ *The Prime Minister* (1876) è un romanzo a sfondo politico dello scrittore vittoriano inglese Anthony Trollope (1815-1882) [N.d.T.].

⁵ Come si è spiegato in precedenza, stando alla *Begriffsschrift*, le funzioni, gli argomenti e i loro valori sono tutti frammenti di linguaggio: nomi ed enunciati, con o senza interruzioni. Nei suoi scritti posteriori, Frege applicò sempre più spesso queste nozioni non a oggetti linguistici, ma agli oggetti per esprimere e per parlare dei quali usiamo il linguaggio. Discuterò questo aspetto nel capitolo sulla metafisica (cfr. *infra*, cap. VII).

⁶ Vedi vol. I, pp. 152-54.

⁷ Letteralmente, nell'originale: «Some men are not mortal». Poiché in questo contesto tuttavia la traduzione più scorrevole («Alcuni uomini non sono mortali») e quella più letterale («Alcuni uomini sono non mortali») differiscono dal punto di vista grammaticale ma non da quello logico, si è preferita la prima, per ragioni di leggibilità [N.d.T.].

⁸ Si è preferito lasciare il termine originale, in quanto privo di un corrispettivo italiano adeguato al contesto della citazione peirciana. La parola *mugwump*, adoperata fra l'altro per designare quei repubblicani che, nelle elezioni presidenziali statunitensi del 1884, avevano deciso di appoggiare il democratico Cleveland contro Blaine (candidato dal loro stesso partito), indica in generale tanto una persona che in politica opera scelte indipendenti e addirittura non conformiste, quanto – per traslato – chi detiene (o si atteggia a detentore di) una posizione indipendente e rivendica l'autorità di prendere decisioni in piena autonomia [N.d.T.].

9 Questa frase traduce l'espressione inglese «For all I know to the contrary, p », che invero presenta anche un altro significato, più tecnico e definizionale; lo si potrebbe rendere con «Non ho le conoscenze per dire che non- p » (rispecchiando l'interpretazione epistemica di $\Diamond p = \sim K \sim p$) [N.d.T.].

10 La logica del tempo (*time*) e la logica del riferimento al tempo (*tense*) sono state studiate sistematicamente per la prima volta da A. N. Prior in *Time and Modality*, Oxford University Press, Oxford 1957; mentre la logica deontica è stata trattata da G. H. von Wright in *An Essay on Deontic Logic*, North-Holland, Amsterdam 1968.

Capitolo quinto

Il linguaggio

Nel corso del XIX secolo, i filosofi hanno rivolto la loro attenzione con sempre maggiore intensità alla questione del significato. Che cosa significano parole ed enunciati? Com'è che essi “significano”? E significano forse tutti allo stesso modo? Qual è la relazione fra significato e verità? Queste domande venivano ora poste con un'impellenza che non si avvertiva da tempo – cioè almeno dal Medioevo¹.

Frege: senso e denotazione.

Un lavoro determinante nell'evoluzione della teoria del significato fu l'articolo di Frege del 1892, *Senso e denotazione*². Questo testo si apre con una questione sulle asserzioni di identità. Ci si domanda: l'identità è una relazione? E se è effettivamente una relazione, essa intercorre tra i segni o tra le cose per cui i segni stanno? Sembra che non possa darsi una relazione fra gli oggetti per cui stanno i segni, dal momento che, in tal caso, quando « $a = b$ » è vero, allora « $a = a$ » non può differire da « $a = b$ ». Per altro verso, sembra che non possa trattarsi nemmeno di una relazione fra segni, dato che i nomi sono arbitrari e che, se un enunciato della forma « $a = b$ » esprimesse una relazione tra simboli, non potrebbe esprimere alcun fatto sul mondo extra-linguistico. Eppure un enunciato come «La stella del mattino è identica alla stella della sera» non esprime una tautologia linguistica, ma una scoperta astronomica.

Frege risolse questo problema distinguendo due diversi tipi di significazione. Là dove gli altri filosofi parlavano genericamente di significato, Frege introdusse una distinzione fra la *denotazione* di un'espressione (l'oggetto a cui questa si riferisce, come il pianeta Venere è la denotazione di «la stella del mattino») e il *senso* dell'espressione (il modo particolare in cui un segno presenta ciò che designa). Perciò «la stella della sera» differisce da «la stella del mattino» nel suo senso, anche se è stato scoperto che entrambe le espressioni denotano Venere. In generale, secondo Frege, un'asserzione di identità è vera e informativa quando il segno di identità è affiancato da due nomi aventi la stessa denotazione ma sensi differenti. Come l'esempio illustra, il termine «nome» è usato da Frege in un senso ampio, inclusivo di designazioni complesse di oggetti, che egli è disposto anche a chiamare «nomi propri» (*SLL*, 10).

Frege applica la distinzione fra senso e denotazione a enunciati di

tutti i tipi. Nella sua spiegazione del significato, troviamo tre livelli di oggetti: i segni, i loro sensi e le loro denotazioni. Usando i segni, noi esprimiamo un senso e denotiamo una denotazione (*SLL*, 14). Frege credeva che, in un linguaggio ben regolato, ogni segno avrebbe avuto uno e un solo senso. Nei linguaggi naturali, parole come «viola» e «verso» sono ambigue, e un nome come «Aristotele» può essere parafrasato in molti modi diversi; dobbiamo dirci contenti se la medesima parola ha lo stesso senso in uno stesso contesto. D'altro lato, non c'è nessun requisito che imponga che ogni senso debba avere solo un segno, neppure in un linguaggio ideale. Lo stesso senso può essere espresso da segni diversi in linguaggi diversi o addirittura nello stesso linguaggio. In una buona traduzione, il senso del testo originale è preservato. Ciò che invece va perduto nella traduzione è quello che Frege chiama il «colore» (*Farbe*) del testo. Il colore è importante per la poesia ma non per la logica, né è oggettivo al modo in cui lo è il senso.

Il senso di una parola è quello che afferriamo quando la comprendiamo. Esso è alquanto differente dall'immagine mentale, anche se, quando un segno si riferisce a un oggetto tangibile, io posso certamente avere un'immagine mentale associata a esso. Le immagini sono soggettive e variano da persona a persona: un'immagine è *mia* oppure *tua*. Al contrario, il senso di un segno costituisce una proprietà comune a tutti gli utilizzatori del linguaggio. Ed è proprio perché i sensi sono pubblici in questo modo che i pensieri possono essere tramandati da una generazione all'altra.

Per Frege non sono solo i nomi propri – semplici o complessi che siano – ad avere senso e denotazione. Che dire però degli enunciati interi, che esprimono pensieri? Che cosa costituisce il pensiero, cioè il contenuto dell'enunciato, il suo senso o la sua denotazione?

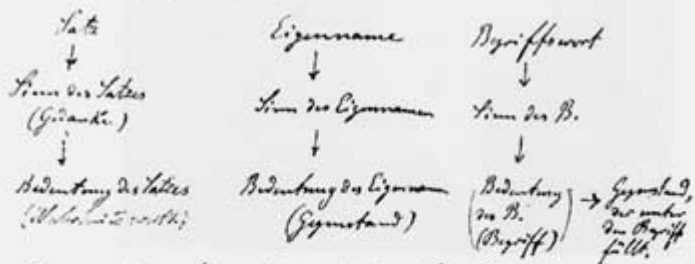
Incominciamo con il supporre che l'enunciato abbia una denotazione. Se ora sostituiamo all'enunciato una parola con un'altra che abbia la stessa denotazione, ma senso diverso, ciò non può avere influenza sulla denotazione dell'enunciato. Vediamo però che in questo caso il pensiero cambia. Per esempio, il pensiero dell'enunciato «La stella del mattino è un corpo illuminato dal sole» è differente da quello dell'enunciato «La stella della sera è un corpo illuminato dal sole». Se qualcuno non sapesse che la stella della sera è la stella del mattino, potrebbe prendere i due pensieri uno per vero, l'altro per falso. Il pensiero non può dunque essere la denotazione dell'enunciato (*SLL*, 15).

Tuttavia, se il pensiero espresso da un enunciato non è la sua denotazione, è lecito affermare allora che gli enunciati abbiano una denotazione? Frege concede che possano darsi enunciati senza denotazione, come gli enunciati che occorrono in opere di finzione come l'*Odissea*. Ma il motivo per cui questi enunciati mancano di denotazione è che contengono nomi che non denotano, come «Ulisse».

Gli altri enunciati hanno sempre una denotazione, e proprio la considerazione degli enunciati di finzione ci consentirà di determinare in che cosa consista la denotazione.

Dobbiamo attenderci che la denotazione di un enunciato sia determinata dalla denotazione delle parti dell'enunciato. Indaghiamo allora che cosa manca a un enunciato quando a una delle sue parti viene meno la denotazione. Se un nome manca di denotazione, questo non influisce minimamente sul pensiero, visto che quest'ultimo è determinato solo dal senso delle parti costituenti l'enunciato, e non dalla loro denotazione. Solo se trattiamo l'*Odissea* come una narrazione scientificamente accreditata anziché come un mito – se cioè prendiamo sul serio gli enunciati che contiene, in quanto veri o falsi – allora dobbiamo assegnare una denotazione a «Ulisse». «Perché mai vogliamo che ogni nome proprio abbia non solo un senso, ma anche una denotazione? Perché non ci basta il pensiero? Perché ciò che ci interessa è il valore di verità dell'enunciato» (*SLL*, 16). Frege ci dice che siamo portati ad accettare come denotazione di un enunciato il suo valore di verità, cioè il Vero o il Falso, a seconda dei casi. Ogni enunciato indicativo proposto seriamente è il nome di uno o dell'altro di questi oggetti. Tutti gli enunciati veri hanno la medesima denotazione, e lo stesso vale per gli enunciati falsi.

namen) zu Gegenständen. in Beziehung steht. Meine Meinung mag folgendes Schema verdeutlichen:



Beim Begriffsworte ist ein Schritt mehr bis zum Gegenstande als beim Eigennamen und da letzter kann fehlen - d.h. der Begriff kann hier sein - , ohne dass dadurch das Begriffswort unphilosophisch verwundbar zu sein. Ich habe den letzten Schritt vom Begriffe zum Gegenstande seitwärts geschrieben, um anzuzeigen, dass er auf derselben Stufe geschieht, dass Gegenstände und Begriffe dieselbe Objektivität haben (meine Grundlagen §47). Für den historischen Gebrauch genügt es, dass Alles einen Sinn habe, für den wissenschaftlichen dürfen auch die Bedeutungen nicht fehlen. Im Grund lagen hatte ich den Unterschied zwischen Sinn und Bedeutung noch nicht gemacht. Es wird

Lettera a Husserl in cui Frege spiega la propria distinzione fra senso e denotazione.

Dunque la relazione fra un enunciato e il suo valore di verità è la stessa che sussiste fra un nome e la sua denotazione. Questa conclusione è a dir poco sorprendente: senz'altro, asserire che i maiali hanno le ali è decisamente diverso dal nominare alcunché. Frege sarebbe senz'altro d'accordo, ma per la ragione che asserire un enunciato è qualcosa di decisamente diverso dalla mera formazione di un enunciato, ottenuta combinando soggetto e predicato. «Soggetto e predicato (intesi in senso logico) sono anzi parti del pensiero, si collocano allo stesso livello del conoscere. Collegando soggetto e predicato si giunge sempre e soltanto a un pensiero, non si passa da

un senso alla sua denotazione, da un pensiero al suo valore di verità» (SLL, 17). Inoltre, gli enunciati possono occorrere anche se non sono asseriti, magari come clausola in un condizionale, come nella frase «Se i maiali hanno le ali, allora possono volare». E sebbene ogni enunciato serio denoti un valore di verità (in questo caso il Falso), il semplice uso di un enunciato non impegna chi lo usa a specificarne il valore di verità. Solo se asseriamo un enunciato, allora *diciamo che* questo è un nome del Vero.

Da Frege in poi, molti filosofi hanno fatto ricorso alla sua distinzione fra senso e denotazione e hanno ammesso l'esistenza di una differenza importante fra predicazione e asserzione. Tuttavia, quasi tutti hanno rigettato l'idea che gli enunciati completi abbiano una denotazione, di qualunque tipo. Effettivamente, Frege stesso nei suoi scritti posteriori sembra aver abbandonato l'idea che vi siano due grandi oggetti come il Vero e il Falso; egli pervenne piuttosto ad accettare l'idea che la verità non sia un oggetto ma una proprietà, sebbene di un tipo *sui generis* e indefinibile (CPF, 353).

Negli ultimi anni della sua vita, Frege si interessò sempre più a quegli aspetti del linguaggio che non erano catturati dal suo sistema di logica – la già citata «coloritura» nell'espressione del pensiero. Il linguaggio scientifico presenta i pensieri in bianco e nero, per così dire, ma nelle discipline umanistiche gli enunciati possono ammantare i pensieri di costumi dalle tinte vivaci, esprimendo dei sentimenti. In effetti, adoperiamo di frequente interiezioni, come «Ahimè!» o «Grazie a Dio!», e scegliamo anche di usare parole cariche al posto di parole neutre, come quando adoperiamo il termine «bastardo» invece di «cane». Caratteristiche siffatte degli enunciati non sono interessanti per la logica, in quanto non influiscono sul loro valore di verità. Un'asserzione contenente il termine «bastardo» invece di «cane» non diventa falsa solo perché la persona che la proferisce non percepisce l'ostilità espressa da questa parola (PW, 140).

Nel suo articolo intitolato *Il pensiero*, Frege prese in considerazione le caratteristiche del linguaggio rappresentate dai tempi dei verbi e dalle espressioni indessicali, come «oggi», «qui» e «io». Se un enunciato contiene un verbo al presente, come in «Nevica», allora per afferrare il pensiero espresso occorre sapere quando l'enunciato è stato proferito. Qualcosa di simile succede con l'uso del pronome di prima persona. «Ho fame» detto da Pietro esprime un pensiero diverso da «Ho fame» detto da Paolo: un pensiero potrebbe essere vero e l'altro falso. Quindi un solo e medesimo enunciato può, in contesti differenti, esprimere un pensiero diverso. Secondo Frege, può naturalmente accadere anche l'opposto. Se il 9 dicembre dico «Ieri nevicava», ecco allora che esprimo lo stesso pensiero di quando l'8 dicembre dico «Oggi nevicava». Il compito di incorporare tali complicazioni in sistemi

formali adeguati fu lasciato ai logici delle generazioni a venire.

Linguaggio e verità secondo i pragmatisti.

Charles Sanders Peirce, che aveva sviluppato la teoria quantificazionale indipendentemente da Frege, espresse, in modo simile seppure con una terminologia diversa, anche molte delle intuizioni che Frege aveva avuto in filosofia del linguaggio. Entrambi rigettavano il modo tradizionale di distinguere fra soggetto e predicato a favore di un'analisi che identificasse nelle proposizioni due tipi di elementi: un simbolo completo (gli *argomenti* nella *Begriffsschrift* di Frege) e un simbolo incompleto, o insaturo (le *funzioni* della *Begriffsschrift*). I nomi propri, che Frege chiamava «argomenti», erano detti «indici» da Peirce, mentre «icone» era il nome da questi dato ai concetti fregeani di espressione o funzione. Peirce considerava le espressioni che indicano relazioni come una classe particolarmente importante di icone. «Nell'asserire una relazione – scriveva – la designazione dei correlati dovrebbe essere considerata come se avesse molti soggetti logici e la relazione stessa dovrebbe venire considerata come predicato». Nel suo modo di trattare gli enunciati su relazioni a due posti, come «Giovanni ama Maria», Peirce si discostò poco da Frege. Tuttavia, egli estese la nozione di relazione in due direzioni, considerando quella che chiamava la «valenza» (cioè il numero degli argomenti) di varie relazioni. Peirce si dimostrò particolarmente interessato alle relazioni a tre posti (come «Giovanni ha dato Fido a Maria») e oltre alle relazioni «poliadiche», ovvero con due o più soggetti, introdusse il termine «relazione monadica» per indicare i predicati ordinari a un posto come «... è saggio». Peirce voleva addirittura ribattezzare le proposizioni complete come «relazioni medadiche» – ovvero, proposizioni relative con zero (*medén* in greco) posti non saturati.

La logica e la teoria del linguaggio di Peirce erano inserite nel quadro di una teoria generale dei segni, che egli chiamava «semiotica», e alla quale attribuiva grande importanza. Un segno sta per un oggetto nel momento in cui è compreso o interpretato da un essere intelligente, e l'interpretazione stessa costituisce a sua volta un segno ulteriore. Peirce chiamava il segno esterno un «representamen» e il segno, per come è compreso, «l'interpretante». La funzione semiotica dei segni consiste in una relazione triadica fra representamen, oggetto e interpretante.

Peirce classificava i segni in tre classi. Vi sono in primo luogo segni naturali: le nuvole, per esempio, sono un segno naturale di pioggia, e un tronco scorticato può essere un segno naturale della presenza di cervi. Poi ci sono segni iconici, che significano mediante la

somiglianza con i loro oggetti. I dipinti naturalistici e le sculture sono gli esempi piú ovvi, ma ce ne sono altri come le mappe. Per un segno iconico sono essenziali due aspetti distintivi: (1) esso deve condividere con il suo oggetto alcune caratteristiche che entrambi potrebbero possedere anche se l'altro non esistesse; (2) il metodo per interpretare questi caratteri dev'essere stabilito per convenzione. Infine ci sono i simboli: le parole sono l'esempio piú importante dei membri di questa classe, che tuttavia include anche cose come le uniformi e i segnali stradali. Tali simboli, come quelli iconici, sono determinati per convenzione, ma a differenza di essi il loro funzionamento non sfrutta una somiglianza con gli oggetti corrispondenti.

Dall'epoca di Peirce, gli studiosi hanno diviso la semiotica in tre discipline: la sintassi, cioè lo studio della grammatica e di qualsiasi cosa possa stare alla base della struttura grammaticale; la semantica, ovvero lo studio della relazione fra linguaggio e realtà; e infine la pragmatica, che si occupa di studiare il contesto sociale, gli scopi e le conseguenze della comunicazione. L'opera di Peirce stesso si colloca nell'interfaccia reciproca di queste tre discipline, ma nel lavoro dei suoi seguaci – a dispetto del nome di «pragmatisti» dato alla scuola da essi costituita – la discussione si concentrò su due aspetti della semantica, cioè significato e verità.

La spiegazione che Peirce e James davano del significato era simile: per scoprire che cosa significhi un proferimento, occorre esplorare quali sarebbero le sue conseguenze pratiche se esso fosse vero, e nel caso in cui non vi fossero differenze fra le conseguenze di due credenze diverse, allora si tratterebbe in effetti della medesima credenza. Tuttavia James sosteneva che anche la verità di una credenza, e non solo il suo significato, dipendesse dalle sue conseguenze, o piuttosto dalle conseguenze derivanti dal crederla. Se la mia credenza che p è qualcosa che alla lunga paga, cioè qualcosa il cui impatto complessivo è proficuo per la mia vita, allora p è vero per me. Il credo del pragmatista, ci dice James, è il seguente:

la verità, considerata concretamente, è un attributo delle nostre credenze e queste ultime sono atteggiamenti che seguono le soddisfazioni. Le idee attorno alle quali si raggruppano le soddisfazioni sono all'inizio solo ipotesi che sfidano o invocano una credenza a farsi avanti ad affrontarle. L'idea di verità del pragmatista è proprio una sfida di questo tipo. Egli trova ultra-soddisfacente accettarla e prende posizione di conseguenza (SV, 124-25).

James affermava che il pragmatismo non era affatto inconsistente con il realismo. La verità e la realtà non sono la stessa cosa: la verità è qualcosa di conosciuto, pensato o detto sulla realtà. Di fatto, anzi, la nozione di una realtà indipendente da ogni persona che vi crede, secondo James, si colloca alla base della definizione pragmatista di verità. Ogni asserzione, per essere ritenuta vera, deve concordare con

una qualche realtà di questo tipo.

Con «accordo», il pragmatismo intende, in particolare, certi modi di «funzionare», siano essi attuali o potenziali. Dunque, perché la mia affermazione «la scrivania esiste» sia vera di una scrivania che anche voi riconoscete come reale, essa deve potermi condurre a scuotere la scrivania, a descriverla con parole che la richiamino alla vostra mente, a fare un disegno che somigli alla scrivania che vedete, ecc. Solo così, infatti, ha senso dire che la mia affermazione si accorda con *quella* realtà, solo così, cioè, ricevo la soddisfazione di veder corroborata la mia affermazione (SV, 136).

Passaggi come questo suggeriscono che il pragmatismo sviluppi la nozione di verità che ci viene dal senso comune, anziché sfrondarla di alcuni aspetti. Sembra che, affinché «*p*» sia vero, non solo deve darsi il caso che *p*, ma deve anche essere stato effettivamente verificato, o almeno essere verificabile, che in effetti *p*. A un critico che obiettava che quando una credenza è vera, il suo oggetto esiste davvero, James replicava: «Dal momento che i concetti significano certe conseguenze, esso è *vincolato* a esistere dai principî pragmatici». E dunque, com'è che il mondo cambia per me, se concepisco una mia opinione come vera? «Innanzitutto ci deve essere un oggetto oppure dei segni di un oggetto che devono accordarsi con quell'opinione e poi questa opinione non deve essere contraddetta da nessuna altra cosa di cui sono a conoscenza» (SV, 171).

Nonostante il suo modo di scrivere franco e schietto, James si dimostra uno scrittore piuttosto scivoloso, e inchiodarlo sulla questione se una proposizione possa essere vera senza alcun fatto che le corrisponda si rivela un'impresa tutt'altro che facile. James tenta di evitare questo problema rendendo relativa la nozione di verità. Nella vita umana, ci dice, la parola «verità» può essere usata solo «relativamente a un soggetto della credenza». Ma se le cose stessero così, obiettavano i critici, ci sarebbero delle verità (per esempio, sul passato pre-umano) che non sarebbe possibile per nessuno conoscere, in nessun caso; a questa osservazione, James replicava che verità del genere, sebbene non costituiscano mai oggetti attuali di conoscenza, rimanevano sempre oggetti possibili di conoscenza, e nel definire la verità dobbiamo certamente dare priorità al reale su ciò che è meramente virtuale. Tuttavia c'è un'altra obiezione, più seria, alla sua rivendicazione secondo cui la verità è relativa a chi la rivendica. Se io sostengo che *p* è vero, e tu ritieni che non-*p* è vero, la questione di chi di noi abbia ragione costituisce senz'altro un problema autentico.

La teoria delle descrizioni di Russell.

Uno dei primi e più vigorosi critici di James fu Bertrand Russell, che attaccò la concezione pragmatista della verità in un articolo del

1908 intitolato *Verità transatlantica*: «Secondo i pragmatisti – scrive Russell – dire “è vero che altre persone esistono” significa dire “è utile credere che altre persone esistano”. Ma se così stanno le cose, queste due frasi non sono che due modi differenti di esprimere la stessa proposizione, nel senso che se credo alla prima, dovrò credere anche alla seconda» (cit. in James, *SV*, 172). Al contrario, sosteneva Russell, una proposizione potrebbe essere vera e l'altra falsa, e in generale è spesso molto più semplice, in pratica, scoprire se p è vera che scoprire se è bene credere che p : «è infatti molto più facile, come dice [...] Russell, “rispondere alla questione se i papi siano sempre stati infallibili, invece che domandarci se gli effetti dell'averli ritenuti tali siano stati nel complesso buoni”» (*SV*, 169).

Tuttavia, negli anni che portarono ai *Principia Mathematica*, gli interessi filosofici di Russell erano concentrati non tanto sulla natura della verità quanto sui diversi tipi di significato che le parole e le frasi possono avere, e anche sui possibili modi in cui queste possono mancare di significato. Quando scrisse *I principî della matematica*, Russell aveva una visione del significato molto semplice: essa riconduceva a una concezione alquanto comune e tradizionale dell'essere, che richiama Parmenide³.

L'essere è ciò che appartiene a ogni termine concepibile, a ogni possibile oggetto di pensiero; in breve, a tutto ciò che può eventualmente comparire in qualsiasi proposizione, vera o falsa, e che appartiene a tutte queste proposizioni stesse. L'essere appartiene a qualunque cosa che può essere contata. Se A è un qualsiasi termine che può essere contato come uno, è chiaro che A è qualcosa, e quindi che A è. « A non è» deve sempre essere o falso o privo di significato. E infatti se A fosse niente, non si potrebbe dire che esso non è; « A non è» implica che esiste un termine A il cui essere viene negato, e quindi che A è. Pertanto, a meno che « A non è» sia un suono vuoto, esso deve essere falso; comunque sia A , A certamente è. I numeri, gli dèi omerici, le relazioni, le chimere e gli spazi a quattro dimensioni hanno tutti l'essere, poiché, se essi non fossero entità di un qualche genere, noi non potremmo costruire proposizioni intorno a essi. L'essere è quindi un attributo generale di ogni cosa, e il menzionare alcunché è dimostrare che esso è (*PM*, 612-13).

Non molto tempo dopo, egli avrebbe peraltro cominciato a ritenere che un sistema capace di distinguere differenti modi in cui i segni possono significare fosse più credibile di uno in cui il mondo conteneva una profusione di diversi tipi di oggetti, tutti correlati ai simboli da un'unica, semplice relazione di denotazione. Per esempio, Russell fece presto suo il metodo di Frege per trattare le asserzioni e le negazioni di esistenza. Per metterla nei termini dei *Principia Mathematica*:

Supponiamo di dire: «il quadrato rotondo non esiste». Sembra palese che questa sia una proposizione vera, tuttavia non possiamo considerarla come la negazione dell'esistenza di un certo oggetto chiamato «il quadrato rotondo». Infatti se vi fosse un oggetto del genere, esso esisterebbe: non possiamo dapprima

assumere che vi sia un certo oggetto e poi passare a negare che un tale oggetto vi sia. Ogniqualvolta si può supporre che il soggetto grammaticale di una proposizione non esista senza che questa supposizione renda la proposizione priva di significato, è palese che il soggetto grammaticale non è un nome proprio, ossia non è un nome che rappresenti in maniera diretta qualche oggetto. Pertanto in tutti i casi siffatti, deve essere possibile analizzare la proposizione in modo tale che venga a scomparire quello che ne è il soggetto grammaticale. Così quando diciamo «il quadrato rotondo non esiste», possiamo sostituire, come primo tentativo di direzione di un'analisi del genere, «è falso che vi sia un oggetto x il quale sia al contempo rotondo e quadrato» (W&R, seconda ed., 66)⁴.

Russell continuò così a ritenere che ogni autentico nome proprio dovesse stare per qualcosa, dovesse «rappresentare direttamente qualche oggetto». Tuttavia, pensava anche che non tutti i nomi che sembravano tali fossero davvero nomi autentici. Per esempio, era convinto che Frege si sbagliasse nel trattare «Aristotele» e «il maestro di Alessandro» come lo stesso tipo di simbolo, cioè entrambi come nomi dotati d'un senso e d'una denotazione. Se «Aristotele» fosse un nome proprio autentico non avrebbe un senso, ma avrebbe un significato già solo in virtù del fatto di possedere una denotazione. D'altro canto, un'espressione come «il maestro di Alessandro» non è affatto un nome: infatti, a differenza di un nome autentico, esso possiede dei componenti che sono essi stessi simboli. Il resoconto in positivo che Russell dette di queste espressioni è noto come *teoria delle descrizioni definite*, e fu presentato per la prima volta nel suo articolo *Sulla denotazione* (1905).

Consideriamo l'enunciato: «L'autore di *Amleto* era un genio». Perché questo sia vero, deve darsi che uno e un solo individuo abbia scritto *Amleto* (altrimenti nessuno avrebbe il diritto di essere chiamato «l'autore di *Amleto*», con l'articolo determinativo). Perciò Russell proponeva di scomporre l'enunciato in tre elementi, in questo modo:

- (1) x ha scritto *Amleto* per qualche x ,
- (2) Per ogni y , se y ha scritto *Amleto*, allora y è identico a x
- (3) x era un genio.

Il primo elemento dice che *almeno un individuo* ha scritto *Amleto*, e il secondo che ad aver scritto *Amleto* è stato *al massimo un individuo*. Abbiamo quindi stabilito che *esattamente un individuo* ha scritto *Amleto*, e dunque il terzo elemento dell'enunciato scomposto afferma che quell'unico individuo era un genio.

Nell'enunciato non scomposto, «l'autore di *Amleto*» sembra un nome complesso, e come tale sarebbe stato trattato nel sistema di Frege. Nell'analisi di Russell, invece, non compare nessuna espressione nominale siffatta, e al suo posto abbiamo una combinazione di predicati e quantificatori. Questa analisi è da applicarsi non solo

quando – come nel nostro caso – esiste effettivamente un oggetto che corrisponde alla descrizione definita, ma anche quando la descrizione è vacua, come in «l'attuale re di Francia». Un enunciato come «Il re di Francia è calvo», analizzato seguendo le linee russelliane, risulta falso.

Consideriamo i due enunciati seguenti:

(1) Il sovrano del Regno Unito è maschio.

(2) Il sovrano degli Stati Uniti è maschio.

Nessuno di questi due enunciati è vero, ma per una differente ragione nei due casi. Il primo è chiaramente falso, perché, sebbene ci sia un sovrano del Regno Unito, questi attualmente è di sesso femminile. Il secondo non è vero in quanto gli Stati Uniti non sono governati da un sovrano. Secondo la scomposizione di Russell, questo enunciato non solo è non vero, ma anche positivamente falso: e di conseguenza la sua negazione, «Non si dà il caso che il sovrano degli Stati Uniti sia maschio», è vera. (D'altro lato, «Il sovrano degli Stati Uniti non è maschio» risulta, come l'enunciato (2), positivamente falso).

Qual è lo scopo di questa analisi così complicata? È naturale pensare che, dal momento che non c'è alcun sovrano degli Stati Uniti, l'enunciato (2) non sia tanto falso quanto fuorviante, e pertanto la questione del suo valore di verità non emerga affatto. Questo è senza dubbio vero nel caso del nostro uso delle descrizioni definite nel linguaggio ordinario, ma tanto Frege quanto Russell miravano a costruire un linguaggio che fosse uno strumento ben più preciso di quello ordinario, per gli scopi della logica e della matematica. Entrambi ritenevano essenziale che un linguaggio del genere contenesse solo espressioni con un senso definito, e con ciò intendevano che tutti gli enunciati contenenti tali espressioni dovessero avere un valore di verità. Se permettiamo che nel nostro sistema vi siano enunciati che mancano di valore di verità, allora l'inferenza e la deduzione diventerebbero per Russell e Frege impossibili.

Frege propose di evitare vuoti nei valori di verità ricorrendo a varie stipulazioni arbitrarie. D'altronde, l'analisi di Russell, secondo la quale «il sovrano di X» non è mai un'espressione denotante, ottiene quella definitezza cercata tanto da lui quanto da Frege, e lo fa con mezzi assai meno artificiali. È abbastanza facile accorgersi che «il quadrato rotondo» non denota alcunché, dal momento che è un'espressione ovviamente autocontraddittoria. Tuttavia, prima di procedere nell'analisi, può non essere magari così chiaro se una qualche complicata formula matematica contenga una contraddizione nascosta. Se la contenesse, inoltre, non saremmo in grado di scoprirla con l'analisi logica (per esempio derivando una *reductio ad absurdum*, cioè una contraddizione), a meno che agli enunciati che contengono

tale formula non sia sempre assicurato un valore di verità.

La teoria raffigurativa della proposizione.

Nel *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein si basa sulla teoria russelliana delle descrizioni per condurre un'analisi delle descrizioni degli oggetti complessi. «Ogni enunciato sui complessi – scriveva – può scomporsi in un'asserzione sopra le loro parti costitutive e nelle proposizioni che descrivono completamente i complessi» (T 2.0201). Consideriamo il seguente enunciato (che peraltro non è fra gli esempi proposti dallo stesso Wittgenstein):

L'Austria-Ungheria è alleata con la Russia.

Questo enunciato non era vero al tempo in cui Wittgenstein scriveva, dal momento che allora l'Austria-Ungheria era anzi in guerra con la Russia. Adesso invece non è vero per una ragione completamente diversa, cioè perché l'entità politica chiamata «Austria-Ungheria» non esiste più. Se seguiamo la guida di Russell, diremo che in entrambi i casi l'enunciato è significativo ma falso. Le due possibilità di falsità sono chiaramente parallele a quelle che abbiamo visto per «Il sovrano di X è maschio». «Austria-Ungheria» può essere considerata come una descrizione definita, ovvero approssimativamente come «l'unione di Austria e Ungheria».

Quindi, se seguiamo Wittgenstein e analizziamo l'enunciato secondo le linee della teoria di Russell, otteniamo:

$x = \text{Austria}$	per qualche x e qualche y ,
$y = \text{Ungheria}$	e
x è unito a y	e
x è alleato con la Russia	e
y è alleato con la Russia.	e

Oppure possiamo dire, più semplicemente, che «l'Austria-Ungheria è alleata con la Russia» significa «l'Austria è alleata con la Russia e l'Ungheria è alleata con la Russia e l'Austria è unita all'Ungheria». Nel *Tractatus*, Wittgenstein costruì una gran mole di metafisica sulla possibilità di analisi di questo tipo. Ma in filosofia del linguaggio, scriveva, «merito di Russell è di aver mostrato che la forma logica apparente di una proposizione non ne è necessariamente la forma reale» (T 4.0031).

Quando scrisse il *Tractatus*, Wittgenstein credeva che il linguaggio mascherasse, fino a renderla irriconoscibile, la struttura del pensiero. Pertanto, la filosofia aveva il compito di scoprire, con l'analisi, la nuda forma del pensare, al di là delle cortine del linguaggio ordinario. Le

proposizioni complesse dovevano essere ridotte a proposizioni elementari, che a loro volta si sarebbero rivelate come immagini della realtà. Il 29 settembre 1914, Wittgenstein annotò nel suo diario come gli si fosse presentata l'idea che le proposizioni avessero essenzialmente natura di immagini:

Il concetto generale della proposizione comporta anche un concetto generalissimo della coordinazione di proposizione e stato di cose. La soluzione di tutte le mie questioni dev'esser *sommamente* semplice!

Nella proposizione un mondo è composto sperimentalmente. (Come quando al tribunale di Parigi un incidente di automobile è rappresentato con pupazzi, ecc.).

Da ciò deve risultare subito l'essenza della verità (Q, 181-82).

La tesi che una proposizione sia un'immagine non risulta così implausibile se osserviamo che Wittgenstein includeva in questa categoria non solo i quadri, i disegni e le fotografie, e non soltanto i modelli tridimensionali, ma anche oggetti quali mappe, spartiti musicali e registrazioni grammofoniche. Quindi è forse possibile apprezzare meglio la sua teoria dell'immagine trattandola come teoria della rappresentazione.

Per ogni rappresentazione, ci sono due cose da considerare: (a) *di che cosa* questa sia una rappresentazione; e (b) se lo rappresenti correttamente o scorrettamente. La distinzione fra questi due caratteri di una rappresentazione, nel caso delle proposizioni, è la distinzione fra cosa la proposizione *significa*, e se ciò che significa è vero o falso – la distinzione fra senso e valore di verità.

Se, in tribunale, un modellino di autocarro e un passeggino giocattolo devono rappresentare una collisione fra un autocarro e un passeggino, sono necessarie varie cose. In primo luogo, l'autocarro giocattolo deve stare per l'autocarro vero, e il passeggino giocattolo deve stare per il passeggino vero: gli elementi del modello, cioè, devono stare per gli elementi della situazione da rappresentare. Questa è chiamata da Wittgenstein «la relazione di raffigurazione che dell'immagine fa appunto un'immagine» (T 2.1513). In secondo luogo, gli elementi del modello devono essere correlati tra loro in un modo particolare: il posizionamento dell'autocarro giocattolo e del passeggino giocattolo rappresenta la relazione spaziale al momento dell'incidente, in un modo che non sarebbe stato rappresentato se i giocattoli fossero stati semplicemente riposti in un armadio. Questa, per Wittgenstein, è la *struttura* dell'immagine (T 2.15). Ogni immagine, dunque, consiste di una struttura più una relazione di raffigurazione.

La relazione fra i giocattoli in tribunale è un fatto, e questo conduce Wittgenstein a dire che un'immagine, una proposizione, è un fatto, e non una mera collezione di oggetti o nomi. È un fatto che avrebbe anche potuto essere altrimenti. La possibilità della struttura – nel caso

dei giocattoli in tribunale, la loro tridimensionalità – è detta da Wittgenstein *forma di raffigurazione*. La forma di raffigurazione è quello che le immagini hanno in comune con ciò di cui sono immagine, l'elemento comune che consente a qualcosa di essere immagine di qualcos'altro. Pertanto, un'immagine rappresenta una possibilità nel mondo reale (T 2.161).

Ma un'immagine come si connette alla realtà che essa rappresenta? Questo avviene con la scelta di un oggetto in quanto oggetto dotato di una certa forma di raffigurazione. Se selezioniamo un insieme di giocattoli come surrogati tridimensionali per oggetti tridimensionali, allo stesso tempo stiamo facendo, delle loro proprietà tridimensionali, la forma di raffigurazione dell'immagine. Dunque stabiliamo una connessione con la realtà mediante la correlazione fra gli elementi dell'immagine e quelli della situazione che questa deve rappresentare. E come si effettua questa correlazione? In proposito, al tempo in cui scriveva il *Tractatus*, Wittgenstein pensava che questa fosse una questione empirica, di nessuna importanza per la filosofia.

Le immagini possono essere più o meno astratte, più o meno simili a ciò che rappresentano: la loro forma di immagine può essere più o meno elaborata. Il minimo necessario affinché un'immagine riesca a ritrarre una situazione è detto da Wittgenstein *forma logica* (T 2.18). Gli elementi dell'immagine debbono potersi combinare fra loro secondo uno schema corrispondente alla relazione degli elementi di ciò che è rappresentato. Così, per esempio, in uno spartito musicale, l'ordine delle note da sinistra a destra rappresenta l'ordine dei suoni nel tempo. La collocazione spaziale delle note non fa parte della forma d'immagine, dal momento che i suoni non sono nello spazio, ma l'ordine è comune a entrambi, e questo è ciò che costituisce la forma logica.

Wittgenstein applicava la sua teoria generale della rappresentazione ai pensieri e alle proposizioni. Un'immagine logica di un fatto, diceva, è un pensiero, e nella proposizione un pensiero è espresso in un modo percepibile ai sensi (T 3; 3.1). Sebbene nel *Tractatus* i pensieri siano anteriori alle proposizioni e diano anzi vita a esse, Wittgenstein ha assai meno da dirci sui pensieri che non sulle proposizioni. Per comprendere Wittgenstein è dunque molto meglio concentrarsi sulle proposizioni che non sui pensieri, anche se entrambe queste cose sono da intendersi come immagini. Infatti, se chiediamo quali siano gli elementi del pensiero, non otteniamo una risposta chiara, ma se domandiamo invece quali siano gli elementi delle proposizioni, ecco che una risposta si presenta immediatamente: i nomi.

In effetti, la teoria raffigurativa delle proposizioni nacque dalle riflessioni di Wittgenstein sulla differenza fra proposizioni e nomi. Per Frege, nomi e proposizioni avevano entrambi un senso e una

denotazione, laddove la denotazione d'una proposizione costituiva anche un valore di verità. Tuttavia Wittgenstein si rese presto conto dell'esistenza di un importante contrasto fra la relazione che i nomi hanno con ciò a cui si riferiscono, da una parte, e quella che invece hanno le proposizioni con ciò a cui si riferiscono, dall'altra. Per capire un nome proprio, come «Bismarck», devo sapere a chi o a che cosa esso si riferisce; tuttavia posso capire benissimo una proposizione senza sapere se questa sia vera o falsa. Ciò che noi capiamo, quando afferriamo una proposizione, non è la sua denotazione, ma il suo senso. Un nome può avere una sola relazione con la realtà: o nomina qualcosa, oppure non è affatto un simbolo significante. Al contrario, una proposizione ha una relazione a doppio senso: non cessa di avere significato quando cessa di essere vera (*T* 3.144).

Perciò, capire un nome è afferrarne la denotazione, mentre capire una proposizione è afferrare il senso di essa. Da questa prima differenza fra nomi e proposizioni ne discende poi un'altra: può essere necessario spiegare a qualcuno la denotazione di un nome, mentre per comprendere una proposizione non serve mai alcuna spiegazione. Una proposizione può comunicare un nuovo senso con parole vecchie: infatti siamo in grado di capire una proposizione che non abbiamo mai sentito prima e di cui ignoriamo il valore di verità. Ed è questo il fatto a cui Wittgenstein fa appello quando asserisce che una proposizione è un'immagine.

Ciò che egli intende, chiamando «immagine» una proposizione, può allora riassumersi in queste nove tesi:

- (1) Una proposizione, a differenza di un nome, è essenzialmente composita (*T* 4.032).
- (2) Gli elementi di una proposizione sono correlati, per decisione umana, con elementi della realtà (*T* 3.315).
- (3) La combinazione di questi elementi in una proposizione presenta – senza ulteriore intervento umano – una situazione o uno stato di cose possibile (*T* 4.026).
- (4) Una proposizione sta in una relazione essenziale con la situazione possibile che rappresenta: ne condivide la struttura logica (*T* 4.03).
- (5) Questa relazione può solo essere mostrata, ma non detta, poiché la forma logica può essere solo rispecchiata, non rappresentata (*T* 4.022).
- (6) Ogni proposizione è bipolare: o è vera o è falsa (*T* 3.144).
- (7) Una proposizione è vera o falsa a seconda del suo accordo o disaccordo con la realtà: è vera se la situazione possibile che dipinge si dà nei fatti, e falsa se non lo fa (*T* 4.023).
- (8) Una proposizione dev'essere indipendente dalla situazione

effettiva che, se si dà, la rende vera, altrimenti non può mai essere falsa (T 3.13).

(9) Nessuna proposizione è vera *a priori* (T 3.05).

Nell'enucleare queste tesi, non si è fatto uso del termine «immagine», dal momento che questa teoria è interessante e importante a prescindere da quanto possa essere fuorviante rinchiuderla nello slogan «Una proposizione è un'immagine». Wittgenstein in effetti credeva comunque che tutti i teoremi sarebbero rimasti veri sostituendo a «proposizione» la parola «immagine». Egli era anche perfettamente consapevole del fatto che le proposizioni non sembrano immagini; tuttavia riteneva che, se una proposizione fosse stata completamente articolata e messa per iscritto in un linguaggio ideale, allora a ogni elemento del segno proposizionale avrebbe corrisposto un singolo oggetto nel mondo. In questo modo, la natura d'immagine della proposizione sarebbe balzata all'occhio (T 3.2).

In ogni caso, non dobbiamo pensare che gli enunciati non analizzati che proferiamo ogni giorno abbiano qualcosa che non va. Wittgenstein insisteva sul fatto che le proposizioni del linguaggio quotidiano, così come stanno, sono in perfetto ordine logico (T 5.5563). Questo perché una loro completa analisi è già presente nel pensiero di chiunque le comprenda, per quanto ovviamente non abbiamo consapevolezza di come le nostre parole simboleggiano, più di quanta ne abbiamo del modo in cui i nostri suoni sono prodotti (T 4.002).

Non tutti gli enunciati prodotti da chi parla – poniamo – italiano o inglese, comunque, sono proposizioni autentiche: molti sono soltanto pseudo-proposizioni, e un'analisi di queste ne rivelerebbe la mancanza di senso. Le ultime pagine del *Tractatus* sono dedicate a un'energica dimostrazione di come le proposizioni della logica (6.1 sgg.), della matematica (6.2 sgg.), degli aspetti *a priori* delle scienze (6.3 sgg.), dell'etica e dell'estetica (6.4 sgg.) e infine della filosofia (6.5 sgg.) siano tutte, in vari modi, pseudo-proposizioni.

Le sole proposizioni che hanno diritto a un posto nei libri di logica sono le tautologie, le quali di per sé non dicono nulla, ma si limitano a esibire le proprietà logiche delle proposizioni autentiche, che invece parlano di qualcosa (T 6.121). La matematica è fatta di equazioni, ma queste non trattano della realtà, bensì della sostituibilità dei segni. Nella vita reale, facciamo uso di proposizioni matematiche solo quando si passa da una proposizione non matematica a un'altra (T 6.2-3). Nelle scienze, proposizioni come gli assiomi della meccanica newtoniana non sono realmente proposizioni, quanto piuttosto espressioni di intuizioni sulle forme in cui le proposizioni scientifiche autentiche possono essere modellate (T 6.32 sgg.).

Allo stesso modo, in etica e in estetica non si danno proposizioni

autentiche. Nessuna proposizione può esprimere il significato del mondo o della vita, dato che tutte le proposizioni sono contingenti – presentano la polarità vero-falso – e nessun valore autentico può costituire una questione contingente (*T* 6.41). Infine, anche le proposizioni della filosofia stessa cadono sotto questa scure. La filosofia non è un corpo di proposizioni, ma un'attività: l'attività dell'analisi. Applicata alle proposizioni della vita di tutti i giorni, la filosofia conferisce a esse un chiaro significato, mentre, quando sia applicata alle pseudo-proposizioni, le rivela come non-sensi. Le proposizioni del *Tractatus* stesse sono, a rigore, prive di significato poiché sono tentativi di dire quello che in realtà può solamente essere mostrato. Tuttavia ciò non le rende affatto inutili, dal momento che il loro stesso fallimento è istruttivo.

Le mie proposizioni chiariscono così: chi mi comprende alla fine riconosce che sono insensate, quando le abbia usate come gradini per salire oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che vi è salito). Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che vede rettamente il mondo (*T* 6.54).

Giochi linguistici e linguaggi privati.

Quando ritornò alla filosofia, negli anni Venti e Trenta, Wittgenstein aveva conservato l'idea che questa fosse un'attività e non una teoria, e che i pronunciamenti filosofici non fossero proposizioni nello stesso senso in cui lo sono le asserzioni del linguaggio quotidiano. Tuttavia egli era pervenuto anche a una visione assai diversa di come le proposizioni ordinarie abbiano significato. Anche adesso, come già prima, continuava a credere che il linguaggio ordinario fosse in ordine così com'era. Eppure, se all'epoca del *Tractatus* ne era convinto perché credeva in un linguaggio perfetto, articolato in atomi logici, quale sostegno del linguaggio ordinario, dalla *Grammatica filosofica* in avanti ci credeva piuttosto in quanto riteneva che il linguaggio ordinario fosse immerso in quelle attività e strutture sociali che egli chiamava «giochi linguistici».

Che cos'è, chiedeva Wittgenstein nella *Grammatica*, che conferisce significato ai suoni e ai segni sulla carta che costituiscono il linguaggio? Considerati da soli, i simboli appaiono inerti e morti: ma che cosa dà loro la vita? (*GF*, 46 e 120; *RF* 1. 430). L'ovvia risposta è che questi acquistano vita con il venire significati da chi parla e scrive e capiti da chi ascolta e legge. E la risposta ovvia è quella vera, ma naturalmente si deve chiarire cosa mai siano il significare e il capire. Infatti non si tratta, come si potrebbe supporre, di processi mentali che accompagnano gli enunciati pronunciati. A chi è tentato di sostenere ciò, si dovrebbe chiedere di svolgere tali presunti processi

mentali senza accompagnarli ad alcun pronunciamento parlato. «Fa' questa prova, – dice Wittgenstein: – Di' “Qui fa freddo” e *intendi* “Qui fa caldo”. Puoi farlo? – E che cosa fai, intanto?» (RF 1. 332 e 510).

Provando a effettuare un atto di significazione senza proferire l'enunciato appropriato, è assai probabile ritrovarsi a sussurrarlo. Ma sarebbe naturalmente assurdo suggerire che, accanto a ogni pubblico proferimento di un enunciato, ne sussista uno pronunciato sottovoce. Ci vorrebbe dell'abilità per assicurarsi che i due processi siano esattamente sincronizzati – e che disastro sarebbe se andassero fuori tempo, e il significato di una certa parola si attaccasse erroneamente alla parola che le sta accanto!

È vero che quando udiamo un enunciato in un linguaggio che conosciamo accadono eventi mentali – sensazioni, immagini, ecc. – che differiscono da quelli che hanno luogo nel caso di un linguaggio a noi sconosciuto. Ma queste esperienze variano da caso a caso, e non possono essere viste come se fossero proprio esse a costituire l'atto del capire. In realtà, non c'è alcun modo per pensare tale atto nei termini di un processo. Wittgenstein domanda:

Quando capiamo la proposizione? – Quando l'abbiamo pronunciata tutta quanta? Oppure mentre la stiamo pronunciando? – Il capire è un processo articolato, così come l'enunciazione della proposizione, e la sua articolazione corrisponde a quella della proposizione? Oppure è inarticolato e accompagna la proposizione come il pedale dell'organo accompagna un tema? (GF, 16).

Capire il linguaggio, come saper giocare a scacchi, è uno stato piuttosto che un processo, ma non alcunché da concepirsi nei termini d'un qualche meccanismo mentale occulto.

A volte siamo tentati di pensare che le operazioni consce della nostra mente siano il risultato di un processo mentale situato a un livello più basso di quello dell'introspezione. Forse, pensiamo, il nostro meccanismo mentale opera troppo rapidamente perché noi siamo in grado di seguirne tutti i movimenti, come i pistoncini d'un motore a vapore o le lame di un tosaerba. Se solo fossimo in grado di affinare la nostra facoltà di introspezione, o potessimo far viaggiare il meccanismo al rallentatore, potremmo allora effettivamente essere in grado di osservare il processo del significare e del capire.

Secondo una certa versione della dottrina del meccanismo mentale, capire il significato di una parola consisterebbe poi nel richiamare un'immagine appropriata che sta in connessione con questa parola. Stando a questa spiegazione, se mi dicono «Portami un fiore rosso» devo avere in mente un'immagine rossa, e devo determinare il colore del fiore da portare attraverso un confronto con tale immagine. Ma ciò non può essere corretto: se lo fosse, come si potrebbe obbedire all'ordine «*immagina* una chiazza rossa»? Questa teoria ci indirizza

verso un regresso senza fine (*LBM*, 8; *GF*, 100-2).

Supponiamo di sostituire la presunta ispezione di un'immagine mentale con l'effettiva osservazione d'un pezzo di carta rosso. Sicuramente, la maggiore vividezza del campione lo renderà ancora più esplicativo! E invece no: se si deve spiegare come qualcuno possa sapere che cosa significa «rosso», si deve spiegare altresì come questi possa sapere che questo campione – mentale o fisico che sia – è rosso. «Infatti – ci avvisa Wittgenstein – non appena tu pensi di sostituire all'immagine mentale un'immagine, poniamo, dipinta, e non appena l'immagine perde con ciò il proprio carattere misterioso, essa non sembra più dare vita all'enunciato» (*LBM*, 11). È naturalmente vero che, mentre parliamo, capita di frequente che immagini mentali attraversino la nostra mente. Ma non sono esse a conferire significato alle parole che usiamo. È vero piuttosto il contrario: le immagini sono come le figure che rendono più chiaro un testo scritto in un libro.

Una delle versioni più importanti dell'erronea teoria secondo cui il significato è un processo mentale asserisce che il nominare è un atto mentale. Quest'idea è il bersaglio di una delle sezioni più importanti delle *Ricerche filosofiche*: l'attacco alla nozione di linguaggio privato, o più precisamente, alla nozione di definizione ostensiva privata.

Nella teoria della conoscenza di Russell e dei positivisti logici, la definizione ostensiva svolgeva un ruolo cruciale: era lì che il linguaggio si collegava alla conoscenza diretta. Eppure Wittgenstein insiste che la familiarità con l'oggetto per il quale sta una determinata parola non è identica alla conoscenza del significato della parola. Tale familiarità con l'oggetto non è sufficiente, se non si afferra il ruolo che la parola da definirsi gioca nel linguaggio. Supponiamo di voler spiegare la parola «tovo»⁵ indicando una matita e dicendo: «Questo è chiamato tovo». Una spiegazione del genere risulterebbe del tutto inadeguata, in quanto potrebbe essere interpretata come se si volesse dire «Questo è un lapis», oppure «Questo è rotondo», o ancora «Questo è legno», e così via (*GF*, 55; *LBM*, 6). Per nominare qualcosa non basta mettercela di fronte e proferire un suono: chiedere nomi e dare nomi è qualcosa che possiamo fare solo nel contesto di un gioco linguistico.

Questo vale anche nell'ambito relativamente semplice della denominazione di un colore o di un oggetto materiale. Le cose si fanno invece molto più complicate se prendiamo in considerazione i nomi dati agli eventi e agli stati mentali, come le sensazioni e i pensieri. Consideriamo come funziona la parola «dolore», in quanto nome di una sensazione. Siamo tentati di pensare che, per ogni persona, «dolore» acquisisca il suo significato mediante la correlazione che viene stabilita da quella persona con la propria sensazione, privata e incomunicabile. Tuttavia Wittgenstein ha mostrato che nessuna parola può acquisire il suo significato in questo modo. A tale

proposito, uno dei suoi argomenti si articola nella maniera seguente.

Supponiamo che io voglia tenere un diario riguardante l'occorrenza di una certa sensazione, e che associ dunque la sensazione al segno «S». Per questa supposizione, è essenziale che non si possa definire tale segno nei termini del nostro linguaggio ordinario, poiché altrimenti questo linguaggio non sarebbe privato. Tale segno dev'essere definito solo per me, e ciò deve avvenire mediante una definizione ostensiva privata: «Io parlo, o scrivo il segno, e così facendo concentro la mia attenzione sulla sensazione [...] in questo modo, infatti m'imprimo nella mente la connessione fra il segno e la sensazione» (RF 1. 258).

Wittgenstein delinea quindi un argomento per mostrare che non esiste alcun cerimoniale che sia in grado di stabilire una connessione appropriata. Quando mi troverò nuovamente a chiamare qualcosa «S», come potrò infatti sapere che cosa intendo con «S»? Il problema vero non è che mi potrei ricordare male e chiamare «S» qualcosa che non è S, ma è qualcosa di più profondo. Anche solo per pensare erroneamente che qualcosa sia S, devo conoscere il significato di «S»: ed è proprio questo che, secondo il ragionamento di Wittgenstein, è impossibile in un linguaggio privato. Posso allora fare appello alla memoria per stabilire il significato? No, dal momento che, per farlo, devo richiamare il ricordo giusto, il ricordo di S, e quindi devo già sapere che cosa significa «S». Quello che emerge alla fine è che non c'è modo di esplicitare una differenza fra l'uso corretto e l'uso scorretto di «S»; e ciò significa che la stessa discussione sulla «correttezza» è qui fuori luogo. La definizione privata che ho dato a me stesso non è insomma una vera definizione.

L'esito dell'argomento di Wittgenstein è che non ci può essere un linguaggio le cui parole si riferiscono a ciò che può essere conosciuto solo dall'individuo che parla quel linguaggio. La parola italiana «dolore» non è una parola in un linguaggio privato poiché, qualunque cosa ne dicano i filosofi, le altre persone sono assai spesso in grado di sapere quando qualcuno è in preda al dolore. Non è per una definizione ostensiva privata che «dolore» diventa il nome di una certa sensazione: il linguaggio-dolore viene innestato sull'espressione pre-linguistica del dolore quando i genitori insegnano al bambino a sostituire i suoi iniziali pianti con un'espressione linguistica convenzionale e appresa.

Qual è lo scopo dell'argomento sul linguaggio privato, e contro chi è rivolto? Wittgenstein ebbe a scrivere una volta che la terapia filosofica è diretta contro il filosofo che c'è in ognuno di noi. È abbastanza verosimile sostenere che ognuno di noi, quando incomincia a occuparsi di filosofia, creda implicitamente in un qualche linguaggio privato. Certo è che molti studenti del primo anno

sono tentati dalla suggestione scettica: «Per quello che ne sappiamo, quello che io chiamo “rosso” tu potresti pure chiamarlo “verde” e viceversa». Questa suggestione stava anche alla radice della distinzione operata da Schlick tra forma e contenuto negli enunciati protocollari, e l'intero edificio del positivismo logico crolla non appena un linguaggio privato si dimostra impossibile. Medesima sorte tocca anche alle teorie della conoscenza di Russell e del primo Wittgenstein stesso.

Ma il raggio dell'argomento volto contro il linguaggio privato si estende anche molto più all'indietro, nella storia della filosofia. Descartes, nell'esprimere il suo dubbio filosofico, assumeva che il linguaggio di ciascuno avesse significato, mentre l'esistenza del corpo proprio e altrui rimaneva avvolta dal dubbio. Hume pensava che fosse possibile riconoscere e classificare pensieri ed esperienze, mentre l'esistenza del mondo esterno veniva tenuta in sospeso. Mill e Schopenhauer, seppur in modi diversi, pensavano che un uomo potesse esprimere il proprio contenuto mentale nel linguaggio, mentre mettevano in questione l'esistenza di altre menti. Tutti questi assunti sono essenziali per la natura delle varie filosofie in questione, e tutti esigono la possibilità di un linguaggio privato.

Tanto l'empirismo quanto l'idealismo richiedono che la mente non abbia conoscenza diretta di alcunché, tranne che del proprio stesso contenuto. La storia di entrambe le correnti mostra come queste puntino verso il solipsismo, la teoria per cui «Solo io esisto». L'attacco di Wittgenstein alle definizioni private taglia dunque in radice il solipsismo, mostrando che la possibilità di quello stesso linguaggio in cui esso viene espresso dipende da un mondo che è pubblico e sociale. La distruzione del solipsismo prosegue quindi con una confutazione dell'empirismo e dell'idealismo, che inesorabilmente lo implicano.

La demolizione della nozione di linguaggio privato operata da Wittgenstein fu l'evento più significativo nella filosofia del linguaggio del xx secolo. Dopo la morte di Wittgenstein, la filosofia del linguaggio intraprese un nuovo corso a causa della divergenza delle concezioni circa la natura della filosofia stessa. Wittgenstein aveva marcato una netta differenza fra la scienza, che si occupa di acquisire nuove informazioni, e la filosofia, che si sforza di capire ciò che sappiamo già. Ma l'attacco portato da Quine alla distinzione tradizionale fra proposizioni analitiche e sintetiche condusse molti filosofi, soprattutto negli Stati Uniti, a mettere in questione l'esistenza di un confine netto che separi la filosofia dalle scienze empiriche.

In particolare, si è assistito a uno sforzo volto a mescolare la filosofia del linguaggio con la psicologia e la linguistica. Esso fu capeggiato, dal lato della filosofia, da Donald Davidson – che era alla ricerca di una teoria sistematica del significato per le lingue naturali –

e dal lato della linguistica da Noam Chomsky (n. 1928), al quale si debbono, in successione, varie teorie che postulano la presenza di meccanismi nascosti a presiedere l'acquisizione della grammatica quotidiana. A mio avviso, Wittgenstein era però nel giusto quando identificava il compito della filosofia in qualcosa di completamente diverso da quello delle scienze empiriche; e molti sviluppi nella filosofia del linguaggio dell'ultima parte del xx secolo sono serviti più a oscurare che non ad arricchire le intuizioni che costituirono la conquista filosofica dei suoi primi decenni.

Linguaggio e comunicazione in Habermas.

La rigorosa attenzione dedicata da Jürgen Habermas agli scritti sul linguaggio dei filosofi di tradizione analitica costituì qualcosa di assolutamente inusuale tra i filosofi continentali. Habermas aveva fatto propri gli argomenti di Wittgenstein contro i linguaggi privati, e ne aveva applicato le intuizioni centrali a una vasta area delle azioni umane.

Wittgenstein dimostra che l'identità dei significati è riconducibile alla capacità di seguire insieme ad almeno un altro soggetto regole che valgono intersoggettivamente. In ciò entrambi devono disporre della competenza sia per un comportamento guidato da regole, sia per la valutazione critica di tale comportamento. Un soggetto isolato e solitario, che per di più dispone soltanto di una delle competenze menzionate, è tanto poco in grado di sviluppare il concetto di regola quanto di usare i simboli con identità di significato (TAC, 570).

Habermas faceva uso di questa tesi wittgensteiniana per riempire quelle che considerava lacune nella teoria sociale elaborata da George Herbert Mead, sulla quale pure egli basava gran parte della sua teoria dell'agire comunicativo.

Inoltre, Habermas riprendeva e sviluppava la teoria degli atti linguistici di Austin, elaborandola con buoni risultati all'interno della propria teoria. Austin, come abbiamo visto⁶, aveva operato una distinzione tra forza illocutoria e performativa. Habermas si serve della nozione di forza illocutoria per spiegare il ruolo che la conquista del consenso razionalmente motivato gioca nell'azione comunicativa.

Habermas mantenne tuttavia una posizione critica nei confronti di alcune caratteristiche di quello che era diventato il corpo centrale della filosofia analitica. Come si è visto, filosofi come Davidson⁷ proponevano di fondare la teoria del significato su una teoria della verità. Le unità fondamentali del linguaggio sono gli enunciati, e il significato di un enunciato è dato dalle sue condizioni di verità; pertanto sappiamo che cosa un enunciato significa quando sappiamo che cosa lo rende vero o falso. Habermas considerava inadeguato questo modo di render conto del significato, in quanto esso è

applicabile esclusivamente agli enunciati indicativi, i quali però costituiscono solo una piccola porzione del linguaggio.

Egli riteneva invece che i fondamentali portatori del significato fossero i proferimenti (*utterances*), che possono costituire atti linguistici di tipologie molto diverse – ordini, richieste, giudizi morali ed estetici, canzonature, insulti, narrazioni. Se vogliamo fornire un resoconto generale del significato, pertanto, dobbiamo offrire dei criteri più generali per giudicare l'accettabilità o meno di un proferimento.

Quindi, anziché parlare di condizioni di verità, Habermas propone una nozione più generale delle condizioni di validità. Ogni tipo di atto linguistico effettua una specifica rivendicazione di validità: un'asserzione rivendica la propria validità rispetto alla verità, un giudizio morale rispetto alla rettitudine, un giudizio estetico rispetto alla correttezza, e così via.

Se il rifiuto dell'affermazione *p* significa che l'enunciazione «*p*» non è vera, l'affermazione della *p* implicherà una negazione di tale rifiuto, quindi della proposizione «non è vero che *p*». Se il rifiuto del comando *q* (ove *q* sta a indicare un'azione che deve essere compiuta oppure tralasciata da Alter) significa che nella situazione data l'azione comandata non è giustificata dalla norma *N* a cui si è fatto ricorso per l'autorizzazione, e quindi non è corretta, l'affermazione «*q*» implicherà la negazione di questo rifiuto, quindi della proposizione «in *S*, facendo riferimento a *N*, non è corretto che chi comanda proferisca la *q*». Se infine il rifiuto della confessione *r* significa che Ego non pensa quel che dice, l'affermazione di *r* implicherà la negazione di tale rifiuto, cioè della proposizione: «Il proferimento di Ego *r* non è veridico» (*TAC*, 644).

Asserzioni come questa sono convalidate da ragioni di tipo appropriato, e queste ragioni sono valide fintantoché portano a un consenso nel discorso intersoggettivo. Conoscere il significato di un'espressione linguistica significa sapere come usarla, in maniera tale da raggiungere uno stadio di reciproca comprensione con una o più altre persone. Così, comprendiamo il significato di un atto linguistico quando sappiamo che cosa lo renderebbe accettabile agli altri.

Un concetto importante per Habermas è quello di *discorso*. Egli impiega questa parola per designare un gioco linguistico privilegiato, che ha come obiettivo il raggiungimento di un consenso razionalmente motivato. Il discorso può assumere diverse forme, corrispondenti ai diversi tipi di possibili rivendicazioni di validità. Così abbiamo il discorso teoretico, quello morale e quello estetico. In aggiunta alle regole della logica, il discorso presuppone un certo numero di regole morali e pratiche. Ogni persona competente è in diritto (e pertanto questo diritto deve esserle garantito) di dire la sua su ogni proposizione, di asserirla o di porla in discussione, come di esprimere qualunque atteggiamento. Ma ogni partecipante al discorso deve asserire solo ciò che effettivamente pensa, e accettare di offrire una

giustificazione appropriata delle sue affermazioni, se richiesta.

Risulta pertanto chiaro da queste regole che il concetto di discorso incorpora dentro di sé un aspetto altamente normativo. Non stupisce quindi che Habermas non solo ne faccia uso nell'esporre la sua filosofia del linguaggio, ma lo adoperi anche, e come elemento centrale, nella propria filosofia sociale, morale e politica.

¹ Per le teorie medievali del significato vedi vol. II, pp. 142-44 e 159-61.

² Il titolo originale dell'articolo di Frege è *Über Sinn und Bedeutung*, cioè letteralmente «Su senso e significato». Tuttavia in italiano è invalso l'uso di tradurre qui *Bedeutung* con «denotazione»: tale scelta è giustificata dall'uso squisitamente tecnico che Frege fa di questo termine, riservandolo a una funzione specifica – appunto di tipo denotativo. La piccola infedeltà testuale diventa peraltro una comoda convenzione utile a rimarcare la diversità fra le due nozioni indicate nel titolo del saggio (cfr. *La struttura logica del linguaggio*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2001, pp. 5-6). D'altro canto, la scelta trova riscontro anche nelle traduzioni inglesi, che per lo più adottano il titolo *Sense and Reference* [N.d.T.].

³ Vedi vol. I, pp. 220-25.

⁴ Per questa traduzione cfr. B. Russell e A. N. Whitehead, *Introduzione ai «Principia Mathematica»*, a cura di P. Parrini, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 133-34.

⁵ Il termine coniato da Wittgenstein, *tove*, è reso qui con l'altrettanto fittizio «tovo», seguendo in ciò il traduttore A. G. Conte (cfr. *LBM*, p. 6, nota 1) [N.d.T.].

⁶ Vedi *supra*, cap. III, il paragrafo intitolato *Jacques Derrida*.

⁷ Vedi *supra*, cap. II, il paragrafo intitolato *La filosofia analitica post-wittgensteiniana* [N.d.T.].

Capitolo sesto

La teoria della conoscenza

Due empiristi eloquenti.

John Stuart Mill descriveva il suo *Sistema di logica* come un manuale di quella dottrina che fa derivare tutta la conoscenza dall'esperienza. Egli era dunque un esponente dell'empirismo, per quanto non amasse il termine. In effetti, da un punto di vista piuttosto importante, Mill era uno degli empiristi più risoluti che ci siano mai stati: egli superò infatti tutti i suoi predecessori, sostenendo che non solo tutte le scienze, ma anche l'intera matematica, derivassero dall'esperienza. «E abbiamo dato quelle che sembravano le ragioni definitive per affermare che nonostante tutte le apparenze contrarie queste premesse originali, da cui si deducono le rimanenti verità della scienza», cioè gli assiomi della geometria e i primi principî della matematica, egli diceva, «sono risultati di osservazione e di esperienza fondati, in breve, sulla prova dei sensi» (SL 3. 24. 4, 818).

Mill era convinto che la definizione di ogni numero richiedesse l'asserzione di un fatto fisico.

Ciascun numero: due, tre, quattro, ecc., denota fenomeni fisici e connota una proprietà fisica di questi fenomeni. Per esempio, due denota tutte le coppie di cose e dodici tutte le dozzine, e connota quello che le rende coppie o dozzine; e quello che le rende coppie o dozzine è un qualcosa di fisico. Non si può negare, infatti, che due mele sono fisicamente distinguibili da tre mele, due cavalli da tre cavalli, e così via: non si può negare, cioè, che si tratta di differenti fenomeni visibili e tattili (SL 3. 24. 5, 820).

Non è peraltro molto chiaro quale sia esattamente per Mill la proprietà che è connotata dal nome del numero, ed egli ammette che i sensi incontrano delle difficoltà a distinguere fra 102 e 103 cavalli, per quanto possa invece essere facile distinguere due cavalli da tre. Nondimeno, c'è una proprietà connotata dai numeri, cioè la maniera caratteristica in cui un agglomerato viene formato e può essere suddiviso in parti. Per esempio, esistono collezioni di oggetti che, mentre si imprinono sui sensi in questo modo: **, *, possono essere separati in due parti in quest'altro modo: ** *. «Ammessa questa proposizione, chiamiamo "tre" tutti questi gruppi» (SL 2. 6. 2, 371).

I critici di Mill fecero notare che grazie al cielo ogni cosa nel mondo non era inchiodata inesorabilmente al proprio posto, perché in caso contrario non saremmo in grado di separarne le parti, e due più uno non farebbe tre. Alla luce di una riflessione più distaccata, non sembra che ci sia alcun fatto fisico asserito nella definizione d'un

numero come 777 864. Tuttavia, la tesi di Mill secondo la quale l'aritmetica è essenzialmente una scienza empirica non dipende dal modo in cui essa rende conto della definizione dei numeri.

Mill sostiene, per esempio, che un principio come «Le somme di eguali risultano uguali» sia una verità induttiva o una legge della natura del più alto ordine. Le verità induttive sono generalizzazioni basate sulle esperienze individuali. L'asserzione di tali verità, pertanto, include sempre una qualche componente tentativa o ipotetica, ed è così anche in questo caso. Quel principio dunque «non è mai esattamente vero, perché una libbra reale non è esattamente eguale a un'altra, e un miglio di lunghezza, effettivamente misurato, non è esattamente eguale a un altro. Una bilancia più precisa, o strumenti di misura più accurati, scoprirebbero sempre qualche differenza» (SL 2. 6. 3, 373).

A questo punto, i critici obiettavano che Mill stava confondendo l'aritmetica con le sue applicazioni. Ma per lui era fondamentale continuare a sostenere la natura empirica dell'aritmetica, in quanto l'alternativa, cioè che si trattasse di una disciplina *a priori*, era fonte di un danno senza fine. «La nozione che le verità esterne alla mente possano conoscersi, mediante intuizione o coscienza, indipendentemente dall'osservazione e dall'esperienza, è, ne son persuaso, in questi tempi, il grande sostegno intellettuale di false dottrine e di cattive istituzioni» (AM II, 83). Per evitare tali problemi, Mill era disposto a pagare un prezzo elevato, considerando perfino la possibilità che, in un qualche futuro e in una qualche remota galassia, due più due non faccia ancora quattro, ma cinque.

Come filosofo, John Henry Newman apparteneva alla stessa tradizione empirista di Mill. Egli avversava la metafisica tedesca che cominciava a infiltrarsi a Oxford ai tempi in cui egli vi risiedeva. «Quale vano sistema di parole senza idee sembrano star impilando questi uomini», notava a tale proposito Newman. Dopo la sua conversione alla Chiesa di Roma, egli si trovò tuttavia del pari a disagio con la filosofia scolastica favorita dai suoi confratelli cattolici. La sola conoscenza diretta che abbiamo delle cose al di fuori di noi, sosteneva, ci viene dai nostri sensi; pensare di possedere facoltà per la conoscenza diretta di cose immateriali è mera superstizione. Anche i nostri sensi non ci forniscono che una piccola via d'uscita da noi stessi: dobbiamo essere vicini alle cose per toccarle, e non possiamo vedere né sentire le cose passate e future. Tuttavia, per quanto fosse un risoluto empirista, Newman garantiva alla ragione un ruolo più elevato di quello che le era assicurato dall'idealista Kant:

Ora, la ragione è quella facoltà della mente mediante la quale si supplisce a queste mancanze [quelle dei sensi], e mediante la quale otteniamo la conoscenza

di cose al di fuori di noi: entità, fatti ed eventi, al di là del raggio dei nostri sensi. Questa facoltà non determina, per noi, solo cose naturali o solo cose immateriali, oppure solo cose presenti, passate o future, ma è, per quanto limitata nei suoi poteri, illimitata nel suo raggio [...] Essa raggiunge i confini dell'universo, e il trono di Dio che è al di là di questi; ci porta conoscenza, reale o incerta che sia, ma pur sempre conoscenza, a qualunque grado di perfezione, da ogni lato; ma nel contempo tale conoscenza ha sempre questa caratteristica: che la ragione la ottiene indirettamente, e non direttamente (US, 199).

La ragione non percepisce in effetti alcunché: essa è la facoltà di procedere dalle cose che sono percepite a quelle che non lo sono. L'esercizio della ragione consiste nell'asserire una cosa basandosi su altre cose.

Newman identifica due diverse operazioni dell'intelletto che vengono esercitate quando ragioniamo: l'inferenza (da premesse) e l'assenso (a una conclusione). È importante tenere a mente che tali operazioni sono molto diverse tra loro. Spesso diamo il nostro assenso a una proposizione quando abbiamo dimenticato le ragioni per farlo, e d'altro canto l'assenso può anche essere concesso senza un ragionamento, o sulla base di cattivi argomenti. Le argomentazioni possono essere migliori o peggiori, ma l'assenso, semplicemente, o c'è o non c'è. È vero che alcuni argomenti sono tanto cogenti che l'assenso segue immediatamente l'inferenza. Ma anche nel caso della dimostrazione matematica c'è comunque una distinzione fra le due operazioni intellettuali. Un matematico che ha appena trovato una complessa dimostrazione non darebbe l'assenso alla sua conclusione senza riesaminare il proprio lavoro e cercarne corroborazione presso altri.

L'assenso, abbiamo detto, può essere dato senza prove o argomenti adeguati. Questo fatto conduce spesso all'errore; ma possiamo affermare che ci conduca all'errore sempre? Locke sosteneva di sí, e dava, come prova d'amore per la verità, il fatto di non considerare nessuna proposizione più sicura delle dimostrazioni che la sorreggono. «Chiunque oltrepassa questa misura di assenso, è chiaro che non ammette la verità per l'amore di essa, non ama la verità per la verità ma per qualche fine secondario» (SIU 4. 19. 1). Locke riteneva che in questioni concrete non ci potesse essere alcuna verità dimostrabile: pertanto, l'asserzione di una proposizione concreta era un che di condizionale, che non raggiungeva il livello della certezza. Di conseguenza, non c'è un altro esercizio legittimo per l'assenso assoluto che non sia quello che ratifica gli atti dell'intuizione o della dimostrazione.

Newman non è affatto d'accordo. Per lui non esiste qualcosa come una gradazione nell'assenso, anche se naturalmente c'è spazio per un'opinione sprovvista di quell'assenso che è necessario alla conoscenza.

Ogni giorno che passa ci presenta occasioni per allargare la nostra cerchia di assensi. Leggiamo i giornali; scorriamo i dibattiti parlamentari, le difese delle corti di giustizia, gli articoli di fondo, le lettere dei corrispondenti, le recensioni dei libri, le critiche d'arte, e, o non ci formiamo alcuna opinione del tutto intorno agli argomenti discussi, in quanto si trovano fuori della nostra sfera d'interessi, o tutt'al più abbiamo di essi solo un'opinione [...] ma non diciamo mai di prestare [a una proposizione] un assenso in qualsiasi grado. Noi potremmo egualmente parlare di «gradi» di verità, se fosse lecito parlare di «gradi» di assenso (GdA, 135).

Eppure, argomenta Newman, l'assenso sulla base di prove che non raggiungono l'intuizione o la dimostrazione può benissimo essere legittimo, e anzi lo è di frequente.

Noi siamo sicuri, di là da ogni pericolo di errore, che il nostro io non è il solo essere esistente; che c'è un mondo esterno; che questo è un sistema costituito di parti e di un tutto, un universo governato da leggi; che il futuro è condizionato dal passato. Ammettiamo e riteniamo, con un assenso che non soffre eccezioni, che la terra, considerata secondo le apparenze, è un globo; che tutte le sue regioni vedono il sole successivamente; che ci sono grandi tratti in essa di terra e acqua; che ci sono città realmente esistenti, in luoghi determinati, che si chiamano Londra, Parigi, Firenze e Madrid. Siamo sicuri che Parigi e Londra, a meno che non siano improvvisamente sconvolte da un terremoto o rase al suolo da un incendio, sono oggi esattamente quello che erano ieri quando noi le lasciammo (GdA, 138).

Ciascuno di noi è certo che tutti un giorno moriremo. Ma se ci chiedessero le prove di ciò, tutto quello che potremmo offrire sarebbe un argomento tortuoso o una *reductio ad absurdum*.

Pur non ricordandoci della nostra nascita, rideremmo se si mettesse in dubbio l'esistenza di genitori che ci hanno dato alla luce; come rideremmo all'idea che noi non lasceremo mai questa vita, pur non avendo alcuna esperienza del futuro; o all'idea di poter vivere senza nutrimento, pur senza aver mai provato a far ciò; o che prima di noi non c'è stato un mondo d'uomini: o che quel mondo non ha mai avuto storia; che non c'è stato un sorgere e un cadere di stati, non grandi uomini, non guerre, non rivoluzioni, non arte, non scienza, non letteratura, non religione (GdA, 138).

Come riepiloga Newman, abbiamo dunque una presa immediata e priva di esitazioni su tutte queste verità, e certo non ci riteniamo colpevoli di non amare la verità di per se stessa per il fatto che non possiamo raggiungerla mediante una dimostrazione che consista di una serie di proposizioni intuitive. Nessuno di noi può pensare o agire senza accettare alcune verità «non intuitive, non dimostrate, eppure sovrane».

Pur negando l'esistenza di gradi di assenso, Newman distingue fra assenso semplice e assenso complesso o certezza. L'assenso semplice può essere inconscio, avventato, niente più che un capriccio. L'assenso complesso richiede invece tre elementi: deve seguire da una dimostrazione, dev'essere accompagnato da un senso specifico di

appagamento intellettuale e dev'essere irreversibile. La sensazione di soddisfazione e autocompiacimento caratteristica della certezza non si accompagna alla conoscenza stessa, ma alla consapevolezza di possedere una tale conoscenza.

Una differenza fra conoscenza e certezza che è comunemente riconosciuta dai filosofi è la seguente: se conosco p , allora p è vero; ma io posso essere certo che p anche se p è falso. Su questo punto, Newman non è molto coerente. A volte sembra voler dire che qualcosa come la falsa certezza esiste, mentre in altre occasioni suggerisce che una convinzione può essere una certezza solo se la proposizione in questione è oggettivamente vera (*GdA*, 162). Tuttavia, che la certezza implichi o meno la verità, è innegabile che essere certi di qualcosa implica credere alla sua verità. Ne consegue che, se sono certo di una cosa, allora credo che questa rimarrà ciò che adesso ritengo che essa sia, anche se la mia mente dovesse incorrere nella malasorte di lasciar cadere la mia credenza. Se siamo certi di una credenza, siamo risolti a mantenerla e spontaneamente rigettiamo come oziosa ogni obiezione che le viene mossa. Se qualcuno è sicuro di qualcosa, se ha la convinzione che, diciamo, l'Irlanda si trova a ovest dell'Inghilterra, allora, se vuol essere coerente, non può che adottare «un'autorevole intolleranza a ogni asserzione contraria». Naturalmente, a dispetto dell'iniziale risoluzione, si può, nel corso degli eventi, rinunciare alla propria convinzione. Ma Newman insiste sul fatto che chiunque perda la propria convinzione su una qualunque cosa, ha con questo dimostrato di non esserne mai stato davvero certo.

Ma allora, come facciamo a dire quali siano le nostre certezze in un dato momento? Newman pensa che non si possa tracciare alcuna linea netta fra le certezze reali che dicono il vero dei loro oggetti e le certezze che sono soltanto apparenti. Ciò che sembra essere una certezza è sempre esposto alla possibilità di rivelarsi un errore. Non esiste alcuna verifica interna e immediata che basti a distinguere le certezze genuine da quelle false (*GdA*, 196).

Opportunamente, Newman distingue poi la certezza dall'infallibilità. La mia memoria non è infallibile: ricordo per certo che cosa ho fatto ieri, ma ciò non significa che non mi capiti mai di ricordare male. Mi è assolutamente chiaro che due piú due fa quattro, ma spesso commetto errori con le addizioni piú lunghe. La certezza riguarda una proposizione particolare, l'infalibilità è una facoltà o un dono. Per Newman, si poteva essere certi che la regina Vittoria fosse sul trono, senza con ciò dichiarare di essere in possesso d'una qualche infallibilità generale.

Ma come posso assestarmi nella certezza, quando so che in passato sono stato certo di qualcosa di non vero? Di sicuro ciò che è accaduto una volta può succedere ancora.

Si supponga che io passeggi al lume della luna e veda confusamente il profilo di qualche figura tra gli alberi; – un uomo. Mi faccio piú vicino, – è sempre un uomo; piú vicino ancora e ogni esitazione cessa – io sono certo che si tratta di un uomo. Ma quegli né si muove né risponde quando mi rivolgo a lui; e allora io mi domando quale possa essere il suo scopo nel nascondersi tra le piante a quell'ora. Mi faccio vicinissimo e allungo il braccio. Mi accorgo allora che ciò che avevo scambiato per un uomo non è altro che una strana ombra, formata dalla luce lunare che piove fra gli interstizi e il fogliame di alcuni rami. Non devo forse acconsentire alla mia seconda certezza per il motivo che ho sbagliato nella prima? Non svanisce ogni obiezione, che può nascere contro tale mia seconda certezza dopo l'errore della prima, di fronte all'evidenza su cui questa mia seconda certezza è fondata? (GdA, 178).

Il senso di certezza è, per cosí dire, il rintocco dell'intelletto, e talora questa campana batte quando non dovrebbe. Ma noi non rinunciando agli orologi solo perché a volte questi riportano l'ora sbagliata.

Non si possono tracciare regole generali che ci impediscano di sbagliare in una parte specifica di un ragionamento concreto. Aristotele, nell'*Etica*, ci dice che nessun codice di leggi o trattato morale può tracciare in anticipo il sentiero della virtù individuale: ciò che ci serve è la virtù della saggezza pratica (*phronesis*) per decidere che cosa fare di volta in volta. Newman afferma che lo stesso vale per il ragionamento teoretico: la logica del linguaggio ci porterà solo fino a un certo punto, dopo il quale avremo bisogno di una speciale virtù intellettuale, che egli chiama «senso d'illazione», capace di indicarci la conclusione appropriata da trarre nel caso specifico:

in nessuna classe di ragionamenti concreti, sia nella scienza sperimentale, come nella ricerca storica, o nella teologia, si dà una prova ultima della verità e dell'errore delle nostre inferenze al di fuori dell'attendibilità del senso d'illazione che dà loro la sua sanzione; cosí come non si dà alcuna prova adeguata dell'eccellenza poetica, dell'eroismo o della moralità di una condotta al di fuori di quel particolare intimo sentimento, sia esso genio, gusto estetico, senso della proprietà o senso morale, che esercita il suo particolare controllo su ciascuna di queste materie (GdA, 275).

La teoria della conoscenza di Newman non è stata molto studiata dai filosofi posteriori a causa della finalità religiosa che ne costituiva l'obiettivo dominante, quando Newman la edificò. Ma la trattazione della credenza, della conoscenza e della certezza che si trova nella *Grammatica dell'assenso* ha meriti che sono completamente indipendenti dal contesto teologico di tale opera, e che reggono il confronto con i testi classici della tradizione empirista da Locke a Russell.

Peirce: i metodi della scienza.

Nel corso del decennio successivo alla pubblicazione della *Grammatica* di Newman, in America Charles S. Peirce si stava

sforzando di elaborare una teoria della conoscenza che fosse appropriata a un'epoca di indagine scientifica. Egli presentò tale teoria in una serie di articoli pubblicati sul «Popular Science Monthly», intitolata *Illustrazioni della logica della scienza*. I contributi più famosi di questa raccolta sono i primi due articoli, *Il fissarsi della credenza* e *Come rendere chiare le nostre idee* (S, 185 sgg.; 205 sgg.).

Nel primo saggio, Peirce osserva che l'indagine origina sempre nel dubbio e termina sempre nella credenza.

L'irritazione del dubbio è il solo motivo immediato della lotta per raggiungere la credenza. Certamente la cosa migliore per noi è che le nostre credenze siano tali da poter guidare veramente le nostre azioni e così soddisfare i nostri desideri; e questa riflessione ci farà rigettare ogni credenza che non sembri formata in vista di assicurarci questo risultato. Ma questo avverrà solo mediante la creazione di un dubbio al posto di tale credenza. Col dubbio perciò la lotta comincia, e termina con la cessazione del dubbio. Quindi il solo oggetto della ricerca è lo stabilirsi di un'opinione (S, 192).

Per consolidare le nostre opinioni e fissare le nostre credenze, secondo Peirce, sono comunemente usati quattro metodi, ovvero: il metodo della tenacia, il metodo dell'autorità, il metodo *a priori* e il metodo scientifico.

Possiamo prendere una proposizione e ripeterla a noi stessi, soffermandoci su tutto ciò che la supporta e distogliendoci da tutto ciò che potrebbe disturbarla. Così alcune persone leggono solo giornali che confermano le loro opinioni politiche, e allo stesso modo una persona religiosa potrebbe dire: «Oh, non potrei mai credere a una tal cosa, perché sarei disperato se lo facessi». Questo è il metodo della tenacia, e ha il vantaggio di fornire conforto e pace alla mente. Nota Peirce che se pure è vero che la morte è annientamento, colui che crede di andare diritto in cielo quando muore «si procura un piacere a buon mercato che non sarà seguito dalla minima delusione» (S, 194).

Il problema che si incontra adottando il metodo della tenacia è che possiamo scoprire che le nostre credenze confliggono con quelle di altri, egualmente tenaci. Il rimedio a questa eventualità ci viene dal secondo metodo, quello dell'autorità. «Supponiamo che sia creata un'istituzione che abbia per oggetto di imporre all'attenzione del popolo dottrine corrette, di ripeterle perpetuamente e d'insegnarle alla gioventù, e che tale istituzione abbia nello stesso tempo la forza d'impedire che le dottrine contrarie siano insegnate, sostenute o espresse» (S, 195). Questo metodo è stato messo in pratica nella sua forma più perfetta a Roma, dai giorni di Numa Pompilio fino a quelli di Pio IX, ma anche in tutto il resto del mondo, dove – dall'Egitto al Siam – esso ha lasciato maestose rovine di pietra, d'una sublimità paragonabile alle più grandi opere della natura.

Il metodo dell'autorità ha però due svantaggi. In primo luogo, si

accompagna sempre alla crudeltà. Se i roghi e i massacri di eretici sono ormai disapprovati negli stati moderni, nondimeno una sorta di terrorismo morale rafforza l'uniformità di opinione. «Ogni qualvolta sarà risaputo che voi intrattenete seriamente una credenza tabù, siate sicuri che sarete trattati con una crudeltà non meno brutale, anche se più raffinata, di quella di una caccia al lupo» (S, 202). In secondo luogo, nessuna istituzione può regolare le opinioni su ogni singola materia, e ci saranno sempre alcuni pensatori indipendenti: questi, paragonando la loro propria cultura con quelle altrui, vedranno che le dottrine inculcate dall'autorità sorgono solo da circostanze accidentali e dall'usanza.



Il «metodo dell'autorità» condannato da Peirce raggiunse il culmine quando il Concilio Vaticano di Pio IX dichiarò l'infallibilità papale. Nella teoria della conoscenza, secondo Peirce,

Tali pensatori potrebbero adottare un terzo metodo, tentando di partorire, mediante una riflessione *a priori*, una metafisica universalmente valida. Questo metodo è intellettualmente più rispettabile dei due precedenti, ma ha palesemente fallito quando si è trattato di fissare le credenze. Dai tempi più antichi ai più recenti, il pendolo ha così oscillato fra metafisiche idealistiche e materialistiche, senza mai raggiungere uno stato di quiete.

Dobbiamo pertanto adottare il quarto metodo: il metodo della scienza. Il primo postulato di questo metodo è l'esistenza di una realtà indipendente dalle nostre menti:

Vi sono cose reali i cui caratteri sono completamente indipendenti dalle opinioni che noi ci formiamo intorno a esse; queste realtà colpiscono i nostri sensi secondo leggi regolari; e per quanto le nostre sensazioni siano diverse come diverse sono le nostre relazioni con gli oggetti, utilizzando le leggi della percezione, noi possiamo accertare col ragionamento come le cose realmente sono e ogni uomo, se ha esperienza sufficiente e se ragiona abbastanza su di essa, sarà condotto a un'unica conclusione vera (S, 199).

Il compito della logica è fornirci dei principi guida che ci mettano in condizione di scoprire, sulla base di ciò che sappiamo, qualcosa che non sappiamo, e quindi di approssimarci sempre più a questa realtà ultima.

Per quanto Peirce insista sul fatto che il dubbio è l'origine dell'indagine, egli rigetta il principio cartesiano secondo il quale la vera filosofia deve prendere le mosse da uno scetticismo universale e metodico. Il dubbio genuino dev'essere il dubbio di una proposizione particolare, per una ragione particolare. Il dubbio di Descartes non era nulla più di una pretesa futile, e lo sforzo cartesiano di conquistare la certezza attraverso la meditazione personale era ancora più dannoso. «Non possiamo ragionevolmente sperare di conseguire come individui quella filosofia universale che perseguiamo; possiamo quindi cercarla solo attraverso la *comunità* dei filosofi» (EWP, 87).

Descartes aveva ragione a dire che il primo compito della filosofia è quello di rendere chiare le nostre idee, ma non riuscì a render conto in modo adeguato di che cosa egli intendesse per idee chiare e distinte. Se un'idea deve poter esser detta distinta, deve superare l'esame dell'analisi dialettica. I processi di indagine, se spinti abbastanza avanti, daranno una soluzione certa a ogni questione a cui possano essere applicati. Gli scienziati possono studiare un problema – per esempio quello della velocità della luce – con molti metodi differenti. E possono anche, in prima battuta, ottenere risultati diversi; ma se ciascuno perfeziona il proprio metodo e i processi che ha seguito, tali risultati si dirigeranno gradualmente e assieme verso un centro

predestinato. È qui, in questo centro, che si trova la verità.

Ma ciò non è forse in contrasto con la tesi per cui la realtà è indipendente dal pensiero? La risposta di Peirce a questa domanda è complessa e sottile:

da un lato la realtà è indipendente non necessariamente dal pensiero in generale, ma solo da ciò che voi e io o ogni numero finito di uomini può pensare di essa; e dall'altro lato [...] per quanto l'oggetto dell'opinione finale dipenda da quest'opinione, tuttavia ciò che l'opinione è non dipende da ciò che io o voi o qualsiasi uomo pensi. La nostra perversità e quella degli altri può indefinitamente ritardare lo stabilirsi di un'opinione; può anche concepibilmente causare che una proposizione arbitraria sia accettata universalmente per tutta la durata della razza umana (S, 225).

È possibile, quindi, che *p* sia vero anche se ogni essere umano crede che sia falso. Peirce presenta due modi per fare spazio a questa possibilità. Da una parte, sostiene, un'altra specie potrebbe succedere all'estinzione della nostra, e l'opinione vera sarebbe quella alla quale i suoi esponenti perverrebbero infine. Ma egli sostiene anche che «il consenso universale che costituisce la verità non va per alcun motivo limitato agli uomini in questa vita terrena o alla specie umana, ma esso si estende all'intera comunione di menti alla quale apparteniamo» (EWP, 60).

È importante essere chiari riguardo al contenuto delle credenze che otteniamo nel corso di questa comune e incessante ricerca della verità. Secondo Peirce, la credenza ha tre proprietà: primo, è qualcosa di cui siamo consapevoli; secondo, placa l'irritazione del dubbio; terzo, richiede di stabilire nella nostra natura una regola d'azione, vale a dire un abito. Le differenti modalità d'azione consentono di distinguere le differenti credenze che stanno alla loro origine. «Se le credenze non differissero per questo aspetto, se placassero cioè lo stesso dubbio producendo la medesima regola d'azione, allora non ci sarebbero più differenze, nella modalità con cui ne siamo consapevoli, che possano renderle credenze effettivamente diverse».

Per illustrare questo punto, Peirce adotta un esempio tratto dall'ambito religioso. I protestanti dicono che, dopo che sono state pronunciate le parole di consacrazione, le offerte sull'altare sono ancora pane e vino; i cattolici dicono che non lo sono più. Ma i membri delle due confessioni non differiscono fra loro nelle aspettative che ripongono circa gli effetti sensibili del sacramento. «Non possiamo intendere per vino se non ciò che ha certi effetti, diretti o indiretti, sui nostri sensi; e parlare di qualche cosa che abbia tutti i caratteri sensibili del vino, eppure è in realtà sangue, è un gergo senza senso» (S, 215).

È in questo contesto che Peirce propone per la prima volta il suo principio pragmatista, che presenta come la regola atta a ottenere il

massimo di chiarezza nelle nostre idee: «Considerare quali effetti, che possono concepibilmente avere portate pratiche, noi pensiamo che l'oggetto della nostra conoscenza abbia. Allora la concezione di questi effetti è l'intera nostra concezione dell'oggetto» (S, 215). È importante notare che il pragmatismo di Peirce non è una teoria della verità, bensì del significato, e come tale anticipa le teorie verificazioniste avanzate in questo campo dai positivisti logici. Il principio del pragmatismo viene applicato da Peirce all'analisi dei concetti di durezza, peso, libertà e forza; in quest'ultimo caso, egli conclude, «se noi sappiamo che cosa sono gli effetti della forza, siamo a conoscenza di ogni fatto implicato nel dire che una forza esiste e non vi è altro da sapere» (S, 221).

Negli scritti di Peirce, non è sempre chiaro come egli consideri la relazione fra logica e psicologia. All'inizio dei suoi saggi volti a illustrare la logica della scienza, scrive:

L'oggetto del ragionamento è trovare, a partire dalla considerazione di ciò che già conosciamo, qualcosa d'altro che non conosciamo. Di conseguenza il ragionamento è buono se è tale da darci una conclusione vera a partire da premesse vere, altrimenti non lo è. Così, la questione della validità è soltanto una questione di fatto e non di pensiero (S, 188).

D'altra parte, Peirce a volte parla come se le verità logiche fossero leggi del comportamento mentale. Così, dopo averci detto che le tre principali classi di inferenze logiche sono deduzione, induzione e ipotesi, prosegue affermando: «Nella deduzione la mente è sotto il dominio di un abito o associazione, in virtù del quale un'idea generale suggerisce, in ciascun caso, una reazione corrispondente» (EWP, 209). Forse le due asserzioni possono riconciliarsi in questo modo: il ragionamento, buono o cattivo che sia, è una questione di abitudine, mentre è una questione di fatto, e non di pensiero, se una data porzione d'un ragionamento sia valida o meno.

Frege: logica, psicologia e teoria della conoscenza.

Negli scritti di Frege non manca l'esplicitazione di un discrimine fra logica e psicologia. Quando si dedicava ai lavori logicisti, dalla *Begriffsschrift* in avanti, Frege non si interessava alla teoria della conoscenza di per se stessa, ma si preoccupava di esporre la relazione fra questa e le altre discipline correlate. A giudizio di Frege, nella tradizione cartesiana alla teoria della conoscenza era toccato un ruolo fondamentale in filosofia – ruolo che tuttavia sarebbe spettato piuttosto alla logica; mentre, sul versante della tradizione empirista, i filosofi avevano confuso la logica con la psicologia. Elaborando il proprio sistema di logica formale, Frege era ansioso di mostrare la

differenza, di natura e di ruolo, fra la logica stessa e queste altre due branche del sapere scientifico.

Frege riprese dunque, adattandola ai suoi scopi, la distinzione kantiana fra conoscenza *a priori* e conoscenza *a posteriori*. Per assicurarsi che parlare di conoscenza *a priori* non implichi alcuna confusione fra psicologia e logica, Frege ricorda che è possibile scoprire il contenuto di una proposizione prima che se ne scopra una dimostrazione. Dobbiamo pertanto distinguere fra il modo in cui inizialmente giungiamo a credere una proposizione, e il modo in cui infine la giustificheremmo. Una giustificazione deve esserci per forza, se vogliamo parlare di conoscenza, dal momento che la conoscenza è una credenza insieme vera e giustificata. È assurdo parlare di un errore *a priori*, dato che si può conoscere solo ciò che è vero.

Se si afferma, nel mio senso, che una proposizione è analitica oppure che è *a posteriori*, non si pronuncia con ciò alcun giudizio sulle circostanze psichiche, fisiche o fisiologiche le quali permisero che si formasse in una certa coscienza il contenuto della proposizione in esame, e nemmeno sul modo con cui altre coscienze pervennero – per via giusta o erronea – a ritenere vera questa proposizione, ma si giudica la base ultima su cui è fondata la sua verità (LA, 223).

Se la proposizione in questione è una proposizione matematica, la sua giustificazione dev'essere matematica; non può trattarsi di una questione psicologica inerente ai processi in atto nella mente del matematico. Naturalmente, i matematici hanno sensazioni e immagini mentali, e queste possono ben svolgere un ruolo nei pensieri di qualcuno che è intento a calcolare. Ma tali immagini e pensieri non costituiscono ciò di cui tratta l'aritmetica. Diversi matematici associano immagini diverse allo stesso numero: operando col numero cento, una persona può pensare a «100» e un'altra a «C». Anche se la psicologia potesse fornire una spiegazione causale dell'occorrenza del pensiero per cui dieci al quadrato fa cento, si tratterebbe ancora di una cosa del tutto diversa rispetto all'aritmetica, poiché questa si occupa della verità di simili proposizioni, mentre la psicologia tratta del fatto che esse si presentino al pensiero. Una proposizione può essere pensata senza essere vera, o viceversa può essere vera senza essere pensata.

La psicologia si interessa della causa del nostro pensare, la matematica della dimostrazione dei nostri pensieri. La causa e la dimostrazione sono cose molto diverse. Se non avesse avuto una dose adeguata di fosforo nel cervello, senza dubbio Pitagora non sarebbe stato in grado di dimostrare il suo famoso teorema; ma questo non significa che l'indicazione della quantità di fosforo contenuto nel suo cervello debba comparire fra i passaggi della dimostrazione. Se è vero che gli esseri umani si sono evoluti, senza dubbio c'è stata un'evoluzione anche nelle loro coscienze; perciò, se la matematica

fosse tutta questione di sensazioni e idee, dovremmo mettere in guardia gli astronomi dal trarre conclusioni su eventi verificatisi in un passato ormai remoto. Frege fa emergere l'assurdità di questa posizione in un passo alquanto ironico:

Tu calcoli $2 \times 2 = 4$; ma non sai che questa rappresentazione numerica si è trasformata col trascorrere dei secoli, che possiede tutta una storia? Si può invero dubitare che essa abbia raggiunto già da molto il grado di sviluppo che ha ora. Chi ti assicura dunque che essa fosse vera, fin da quei lontani tempi ai quali ti riferisci? Non potrebbe darsi, invece, che gli esseri allora viventi avessero in mente $2 \times 2 = 5$, e da questa loro rappresentazione sia poi sorta, solo lentamente, attraverso una faticosa selezione naturale nella lotta per l'esistenza, l'affermazione attuale $2 \times 2 = 4$, che a sua volta potrebbe essere destinata a trasformarsi nell'altra, $2 \times 2 = 3$? (LA, 216).

Per tutta la vita, Frege continuò a sostenere una netta distinzione fra logica e psicologia. Nel suo tardo saggio *Pensieri*, egli metteva in guardia contro l'ambiguità che sorge quando affermiamo che la logica ha a che vedere con le leggi del pensiero. Se con «leggi del pensiero» intendiamo leggi psicologiche che mettono in correlazione gli eventi mentali con le loro cause, queste non sono leggi della logica, dato che non distinguono fra pensieri veri e falsi, in quanto l'errore e la superstizione hanno delle cause non meno della credenza corretta. Le leggi logiche sono «leggi del pensiero», piuttosto, solo nel medesimo senso in cui le leggi morali sono leggi del comportamento. Il pensare effettivo non obbedisce sempre alle leggi della logica più di quanto il comportamento effettivo obbedisca sempre alla legge morale.

In ogni caso, sempre nel tardo contributo intitolato *Pensieri* Frege si avventura nella teoria della conoscenza, e lo fa in una maniera che tende a offuscare le distinzioni da lui precedentemente difese in modo così risoluto. La sua indagine si concentra sul senso, o modo di presentazione, del pronome di prima persona «io», che viene trattato come un nome proprio avente come denotazione il suo stesso utilizzatore. Ciascuno, dice Frege, «si presenta a se stesso in un modo speciale e primario; un modo in cui non si presenta a nessun altro». Supponiamo che Orazio abbia avuto il pensiero di essere stato ferito. Solo lui può afferrare il senso di tale pensiero, dato che solo a se stesso egli si presenta in questo modo speciale:

Egli non può comunicare un pensiero che solo lui può capire. Se pertanto dice «Io sono stato ferito», deve utilizzare «io» in un senso che sia comprensibile anche agli altri, più o meno nel senso di «colui che vi sta parlando in questo momento». Egli mette così al servizio dell'espressione del pensiero le circostanze che accompagnano il suo parlare (RLF, 55).

Ciò sembra contraddire la posizione, finora sostenuta da Frege con coerenza, per cui le immagini mentali possono essere private, mentre i pensieri sono proprietà comune di noi tutti. Sulla base degli stessi

principî fregeani, un pensiero incomunicabile riguardante un ego privato non sarebbe affatto un pensiero. Ma anziché rigettare l'idea che «io» sia un nome proprio e scartare la nozione di un ego cartesiano nella sua interezza, Frege a questo punto prosegue e presenta, in termini decisamente cartesiani, una teoria dei due mondi in piena regola: ci sono due dominî separati, uno interno e privato, l'altro esterno e pubblico. Le cose percepibili del mondo fisico, sostiene ora, sono accessibili a noi tutti: tutti quanti infatti possiamo vedere le stesse case e toccare gli stessi alberi. Ma, aggiunge, esiste oltre a ciò un mondo interiore delle impressioni sensibili, delle immagini e dei sentimenti, delle aspirazioni e dei desideri – tutte cose che, ai fini del presente discorso, possiamo chiamare «idee».

Chiunque sostenga, come ha fatto Frege in questo saggio, che la nostra vita mentale ha luogo in un mondo interiore e privato deve prima o poi affrontare questa domanda: che motivo c'è di credere che esista qualcosa come un mondo esterno? Descartes, nelle sue *Meditazioni*, faceva uso di argomentazioni scettiche per purificare temporaneamente il suo lettore da ogni credenza in qualcosa che andasse al di là del dominio privato, per poi sforzarsi di ristabilirne la fede nel mondo esterno affidandosi alla veridicità di Dio. Frege accetta qui la distinzione cartesiana fra materia (il mondo delle cose) e mente (il mondo delle idee) e, come Descartes, accetta anche la necessità di rispondere allo scetticismo idealista, cioè alla tesi per cui non esiste nulla se non le idee.

E se tutto fosse solo un sogno, una commedia recitata sul palco della mia coscienza (*CPF*, 363)? Mi sembra di star camminando su un prato e che ci sia qualcuno che mi accompagna, ma forse il regno delle cose è vuoto, e tutto ciò che ho sono idee, delle quali io stesso sono il possessore. Se solo le mie idee possono essere oggetto della mia consapevolezza, allora, per quanto ne so, non c'è alcun campo verde (dato che un campo non è un'idea, né ci sono idee verdi) e non c'è alcuno che mi accompagni (poiché neppure gli esseri umani sono idee). Inoltre, a quanto ne so, non ci sono neppure idee diverse dalle mie (dato che non posso aver notizia di qualcun altro che le possieda). Frege conclude allora:

O la tesi secondo cui solo ciò che costituisce una mia idea può essere oggetto della mia consapevolezza è falsa, oppure tutta la mia conoscenza e la mia percezione si restringono al raggio delle mie idee, allo stadio della mia autocoscienza. In tal caso, dovrei avere solo un mondo interiore e non saprei alcunché delle altre persone (*CPF*, 364).

In effetti ci si potrebbe domandare: non è che questo convoglio di argomenti scettici porta a concludere che anche io stesso sono un'idea? Coricato su una sdraio, ho tutto un ventaglio di impressioni

vivise, dalla punta delle mie scarpe ai contorni sfocati del mio naso. Con quale diritto scelgo una delle mie idee e la elevo a proprietaria delle altre? Perché mai, in generale, dev'esserci un detentore delle idee?

Qui tuttavia raggiungiamo un punto fermo. Se non c'è un detentore delle idee, non ci sono neppure idee; non si possono dare esperienze senza qualcuno che esperisca. Un dolore è per forza *provato*, e qualcosa di provato presuppone qualcuno che lo prova. Se è così, allora c'è qualcosa che non è una mia idea, ma può tuttavia essere un oggetto del mio pensiero, ovvero io stesso. Frege, come Descartes, porta a termine il suo scetticismo con un *cogito, ergo sum*. Ma mentre l'ego di Descartes era un *soggetto* non ideale del pensare, l'ego di Frege è un *oggetto* non ideale del pensiero. La sua esistenza confuta la tesi che solo ciò che fa parte del contenuto della mia coscienza può essere oggetto del mio pensiero.

Se deve esserci qualcosa come la scienza, sosteneva Frege, «un terzo regno va riconosciuto» – un mondo che si aggiunga al mondo delle cose e a quello delle idee. L'ego, quale possessore delle idee, è il primo cittadino di questo terzo regno. Tale regno è il reame del pensiero oggettivo. I suoi abitanti condividono con le idee la proprietà di essere impercettibili ai sensi, e con gli oggetti fisici la proprietà di essere indipendenti da un proprietario. Il teorema di Pitagora è una verità senza tempo e non ha bisogno di un possessore; non ha certo cominciato a essere vero solamente da quando è stato pensato o dimostrato per la prima volta (*CPF*, 362).

Le altre persone, osserva Frege, possono afferrare i pensieri non meno di quanto faccia io: noi non siamo i proprietari dei nostri pensieri, come non lo siamo delle nostre idee. In realtà, noi non *abbiamo* pensieri: i pensieri sono ciò che *afferriamo*. Ciò che viene afferrato si trova già là, e noi non facciamo altro che prenderne possesso. La nostra presa su un pensiero non ha più effetto su di esso di quanto l'osservazione della luna nuova possa in qualche modo influenzarla. I pensieri non cambiano, e non è vero che vanno e vengono; né sono causalmente attivi o passivi al modo in cui lo sono gli oggetti del mondo fisico. In quest'ultimo dominio, una cosa agisce su di un'altra e la modifica, proprio come agisce su se stessa e subisce cambiamenti. Così non è, invece, nel mondo senza tempo in cui abita il teorema di Pitagora (*PW*, 138).

Pochi di coloro che hanno seguito Frege lungo il sentiero dello scetticismo cartesiano lo seguiranno anche sulla strada che egli propone per uscire dal labirinto. Le sue risposte alle sfide che così si prospettano non sono più convincenti di quelle presentate dallo stesso Descartes. Entrambi i filosofi, avendo accettato la divisione fra un mondo pubblico degli oggetti fisici e un mondo privato della coscienza

umana, si sforzano di ricongiungere ciò che hanno separato appellandosi a un mondo terzo: la mente divina per Descartes e il mondo dei pensieri per Frege. In entrambi i casi l'errore, fatale, sta nell'accettare la dicotomia iniziale. Non ci sono affatto due mondi, ma uno soltanto, al quale non appartengono soltanto oggetti fisici inerti, ma anche animali razionali dotati di coscienza. Frege aveva dunque torto, e ha inoltre peccato contro il suo stesso principio cardine – per cui i pensieri vanno separati dalle idee – nel momento in cui ha ammesso che la coscienza ci fornisce contenuti non comunicabili e certezze non condivisibili.

Conoscenza diretta e conoscenza per descrizione.

Sei anni prima che Frege pubblicasse i suoi articoli sulla natura del pensiero, Bertrand Russell aveva completato il suo breve saggio intitolato *I problemi della filosofia*, un testo che avrebbe fornito una prima introduzione alla teoria della conoscenza a molte generazioni di studenti di filosofia. Nelle sue convinzioni teoriche, Russell era per così dire figlio adottivo di John Stuart Mill e, per gran parte della sua vita, si sforzò di mantenersi fedele alla tradizione empirista britannica della quale Mill era stato un così valoroso esponente. Tuttavia, Russell non poteva accettare la concezione milliana che faceva della matematica una scienza empirica, e pertanto al suo empirismo si è sempre mescolato un elemento di quel platonismo che egli condivideva con Frege. Il punto di partenza di Russell, nei *Problemi*, è il dubbio sistematico di Descartes:

Mi sembra di stare seduto su una sedia, davanti a un tavolo di una certa forma, sul quale vedo dei fogli di carta scritta e stampata. Voltando la testa, vedo fuori dalla finestra edifici e nuvole e il sole. Credo che il sole disti circa 150 milioni di chilometri dalla terra; che sia un globo infuocato molte volte più grande del nostro pianeta; che, a causa della rotazione terrestre, si levi ogni mattina, e che continuerà a farlo indefinitamente (PF, 8).

Per quanto tutto ciò ci possa sembrare evidente, Russell sottolinea che possiamo pur sempre metterlo in dubbio, e possiamo farlo a ragione. In fondo, lo stesso tavolo appare e viene percepito diversamente da angolazioni diverse e da persone diverse, in diverse circostanze. Noi non facciamo direttamente esperienza del tavolo reale: questo è in realtà un'inferenza, effettuata a partire da ciò che in effetti è conosciuto immediatamente. E quello che è immediatamente conosciuto nella sensazione è qualcosa di completamente diverso da qualunque tavolo reale.

Chiamiamo dunque «dati sensibili» le cose di cui abbiamo conoscenza immediata attraverso la sensazione: colori, suoni, profumi, durezza, ruvidezza e

così via. E chiameremo «sensazione» l'esperienza di essere consapevoli in modo immediato di queste cose. Quando vediamo un colore, abbiamo dunque la sensazione di esso, ma il colore in sé è un dato sensibile, non una sensazione (PF, 12-13).

I dati sensibili sono le sole cose delle quali possiamo essere realmente certi. Descartes pose un termine al suo dubbio con il *cogito*: «Penso, dunque sono». Tuttavia Russell ci mette in guardia su questa conclusione, che di fatto va oltre quello che è assolutamente certo: infatti, i dati sensibili non comportano alcuna assicurazione su un sé stabile e duraturo, e ciò che è veramente certo non è che «io sto vedendo un colore marrone», bensì che «un colore marrone viene visto». I dati dei sensi sono privati e personali: c'è quindi qualche ragione per credere in oggetti pubblici e neutrali, come crediamo dovrebbe essere un tavolo? Se un motivo del genere non c'è, allora, *a fortiori*, non c'è nemmeno alcun motivo per credere che vi siano altre persone oltre a me stesso, poiché è solo attraverso i corpi degli altri che si ha un qualche accesso alle loro menti.

Russell ammette che, di fatto, non c'è alcuna prova che la totalità della vita non sia altro che un sogno. La nostra credenza in un mondo esterno e indipendente è istintiva più che ragionata, ma questo non significa che vi sia qualche buona ragione per respingerla. Se accettiamo, in via provvisoria, che ci sono oggetti fisici e dati sensibili, dobbiamo forse concluderne che tali oggetti costituiscono le cause dei dati sensibili? Se lo facciamo, dobbiamo subito aggiungere che non abbiamo ragioni per credere che queste cause siano *come* i dati sensibili – per esempio, che siano colorate. Il senso comune ci lascia decisamente all'oscuro sulla vera natura di cause siffatte.

Al fine di chiarificare la relazione fra i dati sensibili e gli oggetti che li causano, Russell introduce allora la sua celebre distinzione fra conoscenza diretta e conoscenza per descrizione.

Diremo che abbiamo *conoscenza diretta* di qualcosa di cui siamo consapevoli in modo immediato, senza l'intermediario di nessun processo deduttivo o di nessuna conoscenza di verità. In presenza del mio tavolo io ho conoscenza diretta dei dati sensoriali che costituiscono la sua apparenza: colore, forma, durezza, ecc. [...] La mia conoscenza del tavolo come oggetto fisico, invece, non è diretta, la ottengo attraverso la conoscenza diretta dei dati sensibili che costituiscono l'apparenza del tavolo. Abbiamo visto che è possibile dubitare dell'esistenza di un tavolo senza incorrere in assurdità, mentre non è possibile dubitare dei dati sensoriali. La mia conoscenza del tavolo è del genere che chiameremo «conoscenza per descrizione». Il tavolo è «l'oggetto fisico che determina questi e questi altri dati sensoriali». Ciò *descrive* il tavolo per mezzo dei dati sensoriali (PF, 54-55).

I dati sensibili non sono le sole cose con le quali abbiamo una familiarità diretta. L'introspezione ci procura una familiarità diretta con i nostri pensieri, le nostre sensazioni e i nostri desideri, e lo stesso fa la memoria con i dati forniti in passato dai sensi interni o esterni.

Possiamo addirittura avere una familiarità diretta con il nostro io, sebbene quest'ultimo caso costituisca una questione controversa. Al contrario, non abbiamo alcuna familiarità diretta con gli oggetti fisici o con le altre menti: l'abbiamo invece per entità decisamente più rarefatte, cioè i concetti universali, come *bianchezza*, *fratellanza* e così via.

Come Platone, Russell pensava che gli universali appartenessero a un mondo sopra-sensibile, il mondo dell'essere. Questo universo era immutabile, rigido, perfetto – e anche morto: era il mondo dell'esistenza a contenere invece i pensieri, le sensazioni e i dati sensibili. Alcune persone preferivano un mondo, altre l'altro, a seconda del loro temperamento, ma «entrambi sono reali, e hanno la stessa importanza per il metafisico» (PF, 119).

Russell sosteneva inoltre che ogni proposizione che siamo in grado di capire deve essere formata interamente di costituenti coi quali abbiamo una familiarità diretta. Ma come possiamo allora fare asserzioni su Bismarck, che non abbiamo mai visto, o sull'Europa, che è decisamente troppo grande per essere compresa in un unico dato sensoriale? La risposta di Russell è che ogni giudizio su Bismarck o sull'Europa contiene una serie di descrizioni definite, l'una incapsulata nell'altra, e che ogni conoscenza su tutte queste descrizioni è da ultimo riducibile alla comprensione di ciò che possiamo conoscere direttamente. È solo così che possiamo avere nozione di cose di cui non abbiamo mai fatto esperienza.

Quando Russell scrisse *La conoscenza del mondo esterno* (1914), giunse quindi a dare una descrizione della relazione fra oggetti fisici e dati sensibili nella quale i primi erano costruzioni logiche basate sui secondi. Mentre, nei *Problemi*, egli pensava ancora che gli oggetti *causassero* i dati sensibili, ma ne rimanessero distinti, a questo punto era giunto a ritenere che le asserzioni sugli oggetti della vita quotidiana, ma anche quelle scientifiche, fossero riducibili mediante l'analisi ad asserti sulle esperienze dei sensi. Tuttavia, anche questa posizione si rivelò solo una fase temporanea del suo pensiero, superata nell'ultimo lavoro filosofico, *La conoscenza umana. Le sue possibilità e i suoi limiti* (1948), in cui Russell fece ritorno a una teoria causale della percezione. Nel frattempo, erano successe molte cose che avrebbero messo in discussione per intero le basi e il metodo della sua teoria della conoscenza.

L'«epoché» di Husserl.

Husserl fu l'ultimo grande filosofo della tradizione cartesiana. Egli concepiva la riduzione fenomenologica, e in particolare il programma dell'*epoché* o sospensione del giudizio circa l'esistenza della realtà

extra-mentale, come un raffinamento del dubbio metodico di Descartes. Pertanto, si sforzò in vari modi di essere più radicale di Descartes nell'estirpare dai fondamenti della filosofia qualunque cosa fosse passibile di dubbio. In primo luogo, negò l'indubitabilità del *cogito*, nel caso in cui questo dovesse provare l'esistenza di un sé duraturo, piuttosto che il mero soggetto delle mie sensazioni attuali. In secondo luogo, riteneva che Descartes avesse preso per buoni i dati della coscienza per come apparivano, senza distinguere al loro interno fra ciò che era effettivamente dato nella sensazione e quello che invece era il risultato di un'interpretazione metafisica che presupponeva tacitamente l'esistenza di un mondo esterno, esteso nello spazio e nel tempo e soggetto a un principio di causalità (RLH II, 528-46 - Appendice).

I punti che separano Husserl da Descartes perdono però di importanza a confronto delle somiglianze che li uniscono. Entrambi vedevano nella teoria della conoscenza la disciplina di base, prioritaria rispetto a tutte le altre parti della filosofia e a tutte le scienze empiriche. Husserl, come Descartes, non dubitò mai di due cose: la certezza dei suoi propri stati e processi mentali, e il linguaggio di cui faceva uso per riportare questi fenomeni. Tali certezze, nelle quali credevano entrambi, sono capaci di sopravvivere a ogni dubbio sul mondo esterno.

Descartes credeva che Dio avrebbe potuto creare la mia mente, esattamente per com'è ora, senza che esistesse la materia o alcunché di simile. Husserl, d'altro canto, sosteneva che la nostra consapevolezza degli oggetti esterni consiste negli sguardi e nei contatti, sempre parziali, che intratteniamo con essi – negli «adombramenti» che ne abbiamo, per usare il suo termine. Ma se questi adombramenti non esibissero l'ordine che esibiscono, non potremmo in alcun modo costruire degli oggetti a partire da essi. Tuttavia è perfettamente concepibile che questo ordine possa infrangersi, lasciando al suo posto solo una caotica serie di sensazioni. Se ciò si verificasse, cesseremmo di percepire ogni oggetto fisico, e tutto il nostro mondo risulterebbe distrutto. Ma Husserl tiene fermo un punto: la coscienza sopravviverebbe anche a questo annientamento del mondo (I 49, 106-7).

Se la mia coscienza è indubitabilmente certa, mentre il mondo della materia è essenzialmente dubbio, niente potrebbe sembrare più ragionevole che sospendere il giudizio sul secondo per concentrarsi sull'accurata descrizione e sull'analisi della prima. Ma l'*epoché* di Husserl, ovvero la sospensione del giudizio, non è affatto quel punto di partenza neutrale che sembra, collocato fra realismo e idealismo. Infatti, assumere la possibilità di dare espressione alla coscienza in un mondo puramente privato mette fin da principio in questione il

realismo. Dal momento che sia Descartes sia Husserl separano il contenuto della coscienza da ogni collegamento non contingente con la sua espressione linguistica e i suoi oggetti nel mondo esterno, entrambi si ritrovano intrappolati in una forma di solipsismo, dalla quale Descartes tenta di scappare appellandosi all'onestà di Dio, e Husserl, nei suoi ultimi anni, postulando una coscienza trascendentale.

La linea argomentativa che portò Husserl nel territorio dell'idealismo trascendentale si sviluppò come segue. Il punto dal quale egli partiva era quello naturale: la coscienza fa parte del mondo e ha quindi cause fisiche. Ma se vogliamo evitare di postulare, come faceva Kant, un *Ding an Sich* del tutto irraggiungibile con l'esperienza, dobbiamo per forza ammettere che lo stesso mondo fisico sia una creazione della coscienza. Quindi, se la coscienza che lo crea fosse la nostra coscienza psicologica ordinaria, saremmo di fronte a questo fatto paradossale: il mondo, nella sua totalità, è costituito da uno dei suoi elementi, la coscienza umana. Pertanto, la conclusione per cui la coscienza che costituisce il mondo non fa parte di questo stesso mondo, e ha invece uno statuto trascendentale, si rivela l'unica via d'uscita da tale paradosso¹.

Il mondo creato dalla coscienza, tuttavia, non è modellato solo dalla nostra esperienza, ma anche dalla cultura e dai presupposti fondamentali tra i quali ci troviamo a vivere: quello che Husserl definisce come «il mondo della vita». Questo dominio non è un insieme di giudizi basati sull'evidenza, quanto piuttosto un sostrato che precede ogni esame, e che sta alla base di tutte le evidenze e di tutti i giudizi. In ogni caso, non si tratta di qualcosa di definitivo e immutabile: il mondo della vita di ciascuno di noi è influenzato dagli sviluppi della scienza proprio come la scienza è radicata nel nostro stesso mondo della vita. Le ipotesi ottengono il loro significato tramite il loro correlarsi con il mondo della vita ma, per altro verso, a loro volta gradualmente lo modificano. In un testo pubblicato per la prima volta solo nel 1939, dal titolo *Esperienza e giudizio*, Husserl scriveva:

Il senso di questa pre-datità è determinato dal fatto che al mondo, quale esso è dato a noi uomini maturi del nostro tempo, appartiene tutto ciò che la scienza naturale dell'età moderna ha prodotto di determinazioni dell'essere. E quand'anche noi non siamo animati da interessi scientifici e nulla sappiamo dei risultati della scienza, l'esistente ci è tuttavia già dato anticipatamente almeno in modo tanto determinato che noi possiamo apprenderlo come scientificamente determinabile per principio (EG, 38).

Non è facile trovare il modo di riconciliare questi pensieri più tardi con le fasi iniziali della riflessione husserliana. Analogamente, i lettori degli ultimi scritti di Wittgenstein scoprirono il loro autore intento a esplorare idee nuove e inquietanti circa la natura della giustificazione ultima della conoscenza e della credenza².

Lo scetticismo di Descartes ha avuto un effetto più duraturo del suo razionalismo: i filosofi sono stati più impressionati dalle difficoltà sollevate nella prima e nella terza meditazione che dalle risposte a queste difficoltà date nella quarta e nella sesta. L'idealismo trascendentale di Husserl è solo l'ultimo di una lunga serie di tentativi fallimentari di dare una risposta allo scetticismo cartesiano sul mondo esterno, accettando al contempo l'immagine cartesiana del mondo interno. L'argomento di Wittgenstein circa il linguaggio privato, che aveva mostrato che non c'è alcun modo di identificare gli oggetti della coscienza senza un riferimento al mondo pubblico, recise di netto le radici dell'intera nozione cartesiana di coscienza. Ma fu solo negli ultimi anni della sua vita, negli scritti di teoria della conoscenza pubblicati postumi col titolo *Della certezza*, che Wittgenstein affrontò di petto lo scetticismo di Descartes.

In risposta al tipo di dubbio scettico presentato nella prima meditazione, Wittgenstein avanza fin dall'inizio due importanti osservazioni. In primo luogo, il dubbio ha bisogno di una ragione (DC 323 e 458). In secondo luogo, ogni dubbio genuino deve provocare una qualche differenza nel comportamento di chi lo prova: nessuno dubita di avere un paio di mani, se si serve delle mani come tutti facciamo (DC 428). Descartes potrebbe dirsi d'accordo sul primo punto: la ragione dell'invenzione del genio maligno, infatti, sta proprio nel bisogno di fornire una base al sospetto che investe le nostre intuizioni. Per quanto riguarda il secondo punto, Descartes potrebbe rispondere invece operando una distinzione: il dubbio che egli consiglia di mettere in pratica è di natura teoretica e metodica, non pratica.

Le successive critiche di Wittgenstein tuttavia sono assai più sostanziali. Un dubbio presuppone la padronanza di un gioco linguistico. Per esprimere il dubbio che *p*, è necessario capire che cosa si intende dicendo *p*. Il dubbio radicale cartesiano si autodistrugge, perché è obbligato a chiamare in causa il significato delle parole usate per esprimerlo (DC 369 e 456). Se il genio maligno mi inganna totalmente, allora mi sta ingannando anche sul significato della parola «ingannare». Pertanto l'enunciato «Il genio maligno mi inganna totalmente» non esprime quel dubbio totale che si voleva esprimesse.

Anche all'interno di un gioco linguistico, deve esserci qualche proposizione che non può essere messa in dubbio. «Vale a dire: le *questioni*, che poniamo, e il nostro dubbio, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre» (DC 341). Ora, se ci sono proposizioni di cui non possiamo dubitare, sono queste anche proposizioni sulle

quali non ci possiamo sbagliare? La risposta di Wittgenstein passa per una distinzione fra l'errore e le altre forme di falsa credenza. Se qualcuno immaginasse di aver vissuto per un lungo tempo in un luogo diverso da quello dove ha in effetti vissuto, non si tratterebbe di un errore, bensì di un disturbo mentale; una persona del genere si dovrebbe provare a curarla, non a convincerla ragionandoci insieme. La differenza fra pazzia ed errore consiste nel fatto che l'errore implica un giudizio falso, mentre nella pazzia non si formula alcun giudizio, vero o falso che sia. Lo stesso vale per la questione del sogno: l'argomento «forse sto sognando» è insensato, dal momento che, se sto effettivamente sognando, anche questa osservazione rientra nel sogno, come vi rientra il fatto che queste parole hanno un significato (DC 383).

Il fine che Wittgenstein si propone in *Della certezza* non è solo quello di stabilire la realtà del mondo esterno contro lo scetticismo cartesiano. Il suo interesse centrale, come egli stesso riconosce, è molto più vicino allo scopo che Newman si era prefisso nella *Grammatica dell'assenso*, ovvero compiere un'indagine sulla possibilità di una certezza incrollabile che non sia basata sull'evidenza. L'esistenza di oggetti esterni è certa, e tuttavia non è qualcosa che possa venir dimostrato o che sia oggetto di conoscenza: nella nostra immagine del mondo (*Weltbild*), questa esistenza si colloca a un livello molto più profondo di quello occupato da ciò che può essere provato o conosciuto.

Negli ultimi mesi della sua vita, Wittgenstein si sforzò di chiarificare lo status di un insieme di proposizioni che occupano una posizione speciale nella struttura della teoria della conoscenza: proposizioni cioè che, per dirla con le sue parole, «sono assodate» (DC 116). Proposizioni come «Il Monte Bianco è esistito per un lungo periodo» e «Non si può volare sulla luna sbattendo le braccia» sembrano proposizioni empiriche. Eppure sono «empiriche» in un modo alquanto peculiare: non sono i risultati di un'indagine, quanto piuttosto le fondamenta stesse della ricerca; sono proposizioni empiriche ormai fossilizzate che costituiscono i canali in cui scorrono le proposizioni ordinarie e fluide. Proposizioni siffatte costituiscono la nostra immagine del mondo, e un'immagine del mondo non si apprende con l'esperienza: è lo sfondo che ci è stato tramandato e sul quale distinguiamo il vero e il falso. I bambini non imparano queste proposizioni; diciamo piuttosto che le inghiottono insieme a ciò che imparano (DC 94 e 476).

È perfettamente sicuro che le automobili non crescono dalla terra. – Sentiamo che se un tizio potesse credere il contrario, allora potrebbe prestar fede a *tutto* quello che noi dichiariamo impossibile, e potrebbe contestare tutto quello che noi riteniamo sicuro.

Ma come è connessa questa *sola* credenza con tutte le altre? Vorremmo dire che chi può credere quella cosa non accetta l'intero sistema della nostra verifica.

Questo sistema è una cosa che l'uomo acquisisce attraverso l'osservazione e l'addestramento. Intenzionalmente non dico: «impara» (DC 279).

Quando incominciamo a credere per la prima volta a qualcosa, non crediamo in una singola proposizione, ma in un sistema nel suo complesso: la luce si diffonde poco a poco sull'intero.

Sebbene queste proposizioni forniscano le basi dei nostri giochi linguistici, non ce ne danno la fondazione, ovvero le premesse. «Ma la fondazione, – dice Wittgenstein, – la giustificazione delle prove, arrivano a un termine. – Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra, ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico» (DC 204).

Nel xx secolo, la teoria della conoscenza ha attraversato, in differenti ambienti teorici, stadi di sviluppo paralleli. In ciascuno di questi casi, da un'iniziale attenzione alla coscienza individuale, gli studiosi si sono poi mossi verso un apprezzamento del ruolo svolto dalle comunità sociali nella realizzazione dell'intreccio complessivo delle credenze. Allo stesso modo, partendo da una considerazione dell'aspetto puramente cognitivo dell'esperienza, si è via via assistito a un'enfaticizzazione dell'elemento pratico e affettivo presente in essa. Questi percorsi si sono sviluppati sia all'interno di scuole filosofiche differenti (quella continentale e quella analitica), sia nel pensiero di singoli filosofi, come Husserl e Wittgenstein. In ciascun caso, si è certamente trattato di un'evoluzione che ha arricchito un ambito della filosofia dapprima tenuto a freno da un'impostazione eccessivamente rivolta alla considerazione dell'individuo nella sua singolarità.

¹ Sono debitore a questo proposito dell'articolo di H. Philipse, *Transcendental Idealism*, in B. Smith e D. Woodruff Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 239-319.

² La somiglianza fra i due autori è messa in luce da D. Føllesdal nel saggio *Ultimate Justification in Husserl and Wittgenstein*, in M. E. Reicher e J. C. Marek (a cura di), *Experience and Analysis*, ÖBT & HPT, Wien 2005, al quale debbo la citazione riportata nel paragrafo precedente.

Capitolo settimo

La metafisica

Varietà di idealismo.

Nella prima parte del XIX secolo, i filosofi più significativi erano tutti idealisti, di un tipo o dell'altro. Questo periodo vide l'apogeo dell'idealismo trascendentale in Germania, con Fichte, Schelling e Hegel che lavoravano alla costruzione di una teoria cosmologica universale intesa come storia dell'evoluzione di una coscienza assoluta. Tuttavia, anche i più duri critici dell'idealismo assoluto erano fedeli a una diversa forma di idealismo: l'idealismo empirista di Berkeley, secondo il quale «essere è essere percepito». Tanto John Stuart Mill in Inghilterra quanto Arthur Schopenhauer in Germania prendevano come punto di partenza la tesi berkeleyana che il mondo dell'esperienza non è costituito che da idee, tentando entrambi di sganciare la teoria della materia di Berkeley dal suo supporto teologico¹.

Secondo Mill, la nostra convinzione che gli oggetti fisici continuino a esistere anche quando non sono percepiti non è altro che la nostra costante aspettativa di continuare a percepire in futuro. Egli definisce la materia come «una permanente possibilità di sensazione», e afferma che il mondo esterno è il mondo delle sensazioni possibili, che si susseguono l'una all'altra secondo leggi.

Analogamente, proprio in apertura del *Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer afferma: «Il mondo è mia rappresentazione». Ogni cosa al mondo esiste solo come oggetto per un soggetto, cioè esiste solo in relazione a una coscienza. Per raggiungere la saggezza filosofica, ogni uomo deve accettare che «egli non conosce né il sole né la terra, ma appena un occhio, il quale vede un sole, una mano, la quale sente una terra» (*M* 1. 1, 29). Il soggetto, dice Schopenhauer, è ciò che conosce tutte le cose e che non è conosciuto da nessuna: è pertanto ciò che regge il mondo.

Schopenhauer assume da Kant la concezione per cui spazio, tempo e causalità sono le forme necessarie e universali di ogni oggetto, intuente nella coscienza prima di ogni esperienza. Spazio e tempo sono le forme *a priori* della sensibilità, mentre la causalità è la forma *a priori* dell'intelletto. L'intelletto (*Verstand*) non è una peculiarità umana, dato che anche altri animali si rivelano consapevoli delle relazioni di causa ed effetto. L'intelletto è ciò che tramuta la sensazione grezza in percezione, proprio come il sorgere del sole dà colore al paesaggio. La facoltà che è peculiare degli uomini è invece la ragione (*Vernunft*),

cioè la capacità di formare concetti astratti e collegarli fra loro. La ragione conferisce agli esseri umani la possibilità di parlare, di prendere decisioni e di avere un sapere scientifico; tuttavia non incrementa la conoscenza, limitandosi a trasformarla. Tutta la nostra conoscenza proviene dalle nostre percezioni, che sono ciò che costituisce il mondo.

La tesi che il mondo esiste solo per un soggetto conduce di per sé a un paradosso. Schopenhauer adottava una spiegazione evolutiva della storia: gli animali esistevano prima degli uomini, i pesci prima degli animali terrestri e le piante prima dei pesci. Una lunga serie di cambiamenti ha avuto luogo, prima che si spalancasse il primo occhio. Eppure, coerentemente con la convinzione che il mondo è una rappresentazione, dobbiamo ammettere che l'esistenza del mondo intero è eternamente dipendente da quel primo occhio, anche se era solo l'occhio d'un insetto.

Così vediamo da un lato l'esistenza del mondo intero dipendere di necessità dal primo essere cosciente, per quanto sia quest'ultimo ancora imperfetto; e dall'altro con la stessa necessità questo primo animale cosciente dipendere in tutto e per tutto da una lunga catena anteriore di cause e di effetti, alla quale esso viene ad aggiungersi come un piccolo anello (M 1. 7, 64).

Per Schopenhauer, l'unico modo per risolvere questa antinomia consiste nel passare dalla considerazione del mondo come rappresentazione a quella del mondo come volontà.

Il secondo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* ha inizio dunque con una riflessione sulle scienze naturali. Alcune di queste, come la botanica e la zoologia, trattano le forme permanenti degli individui, mentre altre, come la meccanica e la fisica, promettono di dare una spiegazione del mutamento. Tali scienze presentano allora delle leggi di natura, come quelle di inerzia e di gravitazione, che determinano la posizione dei fenomeni nel tempo e nello spazio. Ma queste leggi non danno alcuna informazione circa la natura interna delle forze naturali – materia, peso, inerzia e così via – che sono evocate per rendere conto della loro costanza: «La forza, in virtù della quale una pietra cade a terra o un corpo ne urta un altro, non ci è meno estranea o misteriosa di quella che produce i movimenti e lo sviluppo di un animale» (M 2. 17, 150).

L'indagine scientifica, fintanto che restringe le sue preoccupazioni alle rappresentazioni, ci lascia dunque insoddisfatti. «Noi vogliamo sapere il significato della rappresentazione; noi domandiamo, se questo mondo non sia altro che rappresentazione; nel qual caso dovrebbe passare davanti ai nostri occhi come un sogno inconsistente, o una fantastica visione, indegna della nostra attenzione; o se non sia qualcosa d'altro, qualcosa di più, e che cosa sia» (M 2. 17, 152). E non

saremmo mai in grado di procedere oltre la rappresentazione, se fossimo semplici soggetti conoscenti – alati cherubini privi di corpo. Ma tutti noi siamo radicati nel mondo, a causa del nostro essere incarnati in un corpo. La conoscenza del mondo ci arriva attraverso di esso, ma il corpo proprio non è solo veicolo di informazioni, oggetto fra gli oggetti: è un agente attivo, delle cui possibilità sono direttamente conscio. È la mia volontà a fornirmi la chiave della mia propria esistenza e a mostrarmi il meccanismo interno delle mie azioni.

I movimenti del mio corpo non sono effetti dei quali la mia volontà è causa: atto e volontà sono infatti identici. «Ogni atto autentico della volontà di un uomo è anche, tutto insieme e senza alcuna eccezione, un movimento del suo corpo». Viceversa, le impressioni sul corpo sono anche impatti sulla volontà – piacevoli, se in accordo con essa, dolorosi se contrari. Ognuno di noi conosce se stesso sia come oggetto sia come volontà, e questa è la chiave della comprensione dell'essenza di ogni fenomeno presente in natura:

sull'analogia del nostro corpo [noi dovremo] giudicare tutti gli oggetti diversi da esso, ossia che non sono dati alla nostra coscienza in duplice modo, ma soltanto come rappresentazioni; e quindi ammettere che come essi da un lato sono rappresentazioni alla maniera del corpo, e perciò sono della stessa natura di esso, così d'altra parte quel che rimane, quando si metta in disparte il loro essere in quanto rappresentazioni del soggetto, è nella sua intima essenza identico a ciò che in noi stessi chiamiamo volontà. Invero, quale altra specie d'esistenza o di realtà dovremmo attribuire al rimanente mondo corporeo? Donde prender gli elementi coi quali metterlo insieme? All'infuori di volontà e rappresentazione, nient'altro conosciamo, né possiamo pensare (*M* 1. 19, 159-60).

La forza con cui si formano i cristalli, quella con cui il magnete si volge verso il polo, quella che germina e vegeta nella pianta – tutte queste forze, così differenti nella loro esistenza fenomenica, sono identiche, nella loro intima natura, a ciò che in noi è la volontà. L'esistenza fenomenica è mera rappresentazione, ma la volontà è una cosa in sé. La parola «volontà» è come una formula magica che ci dischiude l'essenza più profonda di ogni cosa in natura.

Questo non vuol dire – come Schopenhauer si affrettava a chiarire – che una pietra in caduta abbia una coscienza o provi dei desideri. La decisione sui moventi dell'agire è solo la forma che la volontà prende negli esseri umani; non fa tuttavia parte dell'essenza della volontà, che si manifesta in molti gradi differenti, dei quali solo i più alti sono accompagnati da conoscenza e autodeterminazione. Ora, ci potremmo domandare per quale motivo dovremmo dire che le forze naturali sono gradi inferiori della volontà, invece di dire che la volontà umana è il più alto grado della forza. Schopenhauer replica a questa possibilità affermando che il nostro concetto di forza è il risultato di un'astrazione dal mondo fenomenico di cause ed effetti, mentre la

volontà è qualcosa di cui abbiamo coscienza immediata. Pertanto, spiegare la volontà in termini di forza sarebbe come spiegare ciò che è conosciuto meglio con ciò che è conosciuto peggio, rinunciando così alla sola conoscenza immediata che abbiamo della natura intrinseca del mondo.

La volontà è priva di fondamento: sta al di fuori del regno della causa e dell'effetto. È sbagliato perciò chiedere quale sia la causa di forze originarie come la gravità e l'elettricità. Certamente, queste forze si esprimono in accordo con le leggi causali; ma non è propriamente la gravità a causare la caduta della pietra, quanto piuttosto la prossimità alla terra. La forza di gravità stessa non rientra nella catena causale, poiché sta al di fuori del tempo. E lo stesso vale per ogni altra forza:

Le forze chimiche sonnecchiano per millenni in una materia, prima d'esser liberate dal contatto dei reagenti. Allora appaiono: ma il tempo esiste solo per questa manifestazione, non per le forze medesime. Per millenni sonnecchia il galvanismo nel rame e nello zinco, e questi giacciono quietamente accanto al ferro; il quale, non appena tutti e tre si toccano nelle condizioni volute, deve andare in fiamme (*M* 2. 26, 198).

Questo resoconto del modo di operare della causalità nel mondo mostra alcuni caratteri in comune con l'occasionalismo di Malebranche², e Schopenhauer stesso presta attenzione a tale somiglianza: «Malebranche ha senza dubbio ragione: ogni causa naturale è solo causa occasionale» (*M* 2. 26, 200). Ma mentre, per Malebranche, Dio era la vera causa di ogni effetto naturale, per Schopenhauer la vera causa è la volontà universale. Una causa naturale, ci dice,

da solo occasione, spinta, alla manifestazione di quell'una e indivisibile volontà, che è l'in sé di tutte le cose; e la cui graduale oggettivazione costituisce tutto questo mondo visibile. Il solo prodursi, farsi visibile in un dato luogo, in un dato tempo, è provocato dalla causa, e dipendente da questa per tale rispetto; ma non l'insieme del fenomeno, non la sua intima essenza (*M* 2. 26, 200).

La volontà universale è oggettivata a molti livelli differenti. La differenza principale fra i gradi più elevati e quelli inferiori della volontà sta nel ruolo giocato dall'individualità. Nei gradi più elevati, l'individualità è particolarmente evidente: non ci sono due esseri umani simili tra loro, e ci sono anche differenze marcate fra esemplari diversi delle specie animali superiori. Ma più scendiamo, più il carattere individuale si perde del tutto, a favore del carattere comune delle specie. Le piante praticamente non hanno alcuna qualità individuale e, nel mondo inorganico, ogni individualità sparisce. Una forza come l'elettricità deve mostrarsi esattamente nello stesso modo in tutti i suoi milioni di fenomeni. Questa è la ragione per cui la predizione dei fenomeni diventa sempre più facile man mano che si

scende nella gerarchia della volontà.

In tutto il mondo della natura, la volontà si esprime nel conflitto. I vari gradi della volontà si mostrano in conflitto tra loro, per esempio quando un magnete solleva un pezzo di ferro, manifestando la supremazia di una forma superiore di volontà (l'elettricità) su una inferiore (la gravità). Quando una persona alza un braccio, quello è un trionfo della volontà umana sulla gravità, e in ogni animale sano vediamo l'organismo cosciente imporsi vittoriosamente sulle leggi fisiche e chimiche che operano sui componenti del suo corpo. È questo conflitto perpetuo che rende così gravosa la vita fisica e comporta la necessità del sonno e infine della morte. «Finalmente, col favore delle circostanze, quelle forze naturali soggiogate riprendono all'organismo, stanco per la stessa sua continuata vittoria, la materia già loro strappata, e pervengono alla libera esplicazione della loro essenza» (*M* 2. 27, 210-11). Allo stesso modo, vediamo l'essenziale conflitto universale che la volontà manifesta anche all'estremità inferiore della scala. La rivoluzione della terra attorno al sole può perdurare in virtù della tensione costante tra la forza centrifuga e quella centripeta. La materia stessa è tenuta in essere da forze attrattive e repulsive, la gravitazione e l'impenetrabilità. Tali costanti pressioni e resistenze costituiscono l'oggettivazione della volontà al suo grado più basso; eppure anche qui, al livello di tale mera spinta cieca, essa esprime il carattere che le è proprio.

Nel sistema di Schopenhauer, la volontà occupa la stessa posizione che la cosa in sé ha in quello di Kant. Considerata indipendentemente dalle sue attività fenomeniche, la volontà è fuori dal tempo e dallo spazio. Poiché tempo e spazio sono le condizioni necessarie del molteplice, la volontà deve essere singola, e resta indivisibile, nonostante la pluralità delle cose nello spazio e nel tempo. La volontà è oggettivata in modo più elevato in un essere umano che in una pietra, ma ciò non significa che ce ne sia una componente maggiore nel primo che nella seconda, dal momento che la relazione fra la parte e il tutto è propria unicamente dello spazio. E lo stesso vale per la pluralità: «la volontà si palesa tutta e con egual forza in una quercia, come in milioni di querce» (*M* 2. 25, 188).

Schopenhauer identifica i diversi gradi di oggettivazione della volontà con le Idee di Platone. Anche queste, come la volontà stessa, sono al di fuori di spazio e tempo:

questi differenti gradi d'oggettivazione del volere – i quali, espressi in individui innumerevoli, stanno come i modelli irraggiungibili di questi, o come le forme eterne delle cose, senza rientrare nel tempo e nello spazio, che sono il *medium* degli individui: stanno fermi, a nessun mutamento soggetti, sempre esistenti, mai divenuti, mentre gli individui nascono e periscono, sempre diventano e non mai sono (*M* 2. 25, 190).

La combinazione di idealismo platonico e misticismo indiano conferisce al sistema di Schopenhauer un carattere metafisico davvero unico. Tuttavia, per quanto il suo stile sia stato ammirato, e molti abbiano ammesso la sua influenza, ben pochi filosofi si sentirono di poterlo seguire completamente. Non è mai esistita una scuola di schopenhaueriani, mentre sono esistite scuole di kantiani o hegeliani. L'unico personaggio desideroso di dichiararsi discepolo di Schopenhauer fu il Wagner di *Tristano e Isotta*.

Metafisica e teleologia.

C'è una bella distanza fra l'idealismo mistico di Schopenhauer e il naturalismo evoluzionistico di Darwin, e in effetti può sembrare strano far menzione di un biologo in un capitolo dedicato alla metafisica. Ma le teorie di Darwin hanno avuto implicazioni che sono andate ben al di là dei suoi immediati interessi, fino a lambire la teoria generale della causalità. Aristotele, che fu il primo a sistematizzare la metafisica, lo fece nei termini di quattro tipi di cause: materiale, formale, efficiente e finale. La causa finale era lo scopo o il fine di una struttura o di un'attività. Le spiegazioni date in termini di causa finale furono poi dette «teleologiche», sul conio della parola greca che significa «fine», ovvero *telos*. Per Aristotele, le spiegazioni teleologiche erano operanti a ogni livello, dal lombrico intento a scavare il suo cunicolo al moto rivoluzionario delle sfere celesti. Ma molti pensatori hanno affermato che, dopo Darwin, non vi è più posto per spiegazioni teleologiche, in alcuna disciplina scientifica.



Litografia di Franz Stassen che illustra il momento, nell'opera di Wagner, in cui Isotta porge la pozione fatidica a Tristano.

Le spiegazioni teleologiche che Aristotele offriva per interpretare attività e strutture hanno due caratteristiche: la prima è che spiegano le cose nei termini dei loro fini, anziché dei loro principî; la seconda è che invocano la nozione di bene. Così, un'attività sarà spiegata facendo riferimento non già al suo punto di partenza ma al suo termine, dove il giungere al termine viene presentato come una qualche sorta di bene per l'agente di cui spiegare l'attività. Per cui, sulla terra, il moto dei gravi verso il basso era descritto da Aristotele come quel movimento che andava verso il loro luogo naturale, ossia il luogo dove era meglio per essi stare, e allo stesso modo il movimento circolare dei cieli doveva essere interpretato con l'amore dell'essere supremo. Analogamente, la spiegazione teleologica dello sviluppo

delle strutture organiche mostrava come l'organo, nel suo stato di pieno sviluppo, conferisca un beneficio vantaggioso per l'organismo nella sua completezza. Ecco perché alle anatre sono venuti i piedi palmati: per poter nuotare.

Descartes rifiutava invece l'uso di spiegazioni teleologiche in fisica o in biologia. Infatti sosteneva che la causa finale implicasse, nell'agente, una conoscenza del fine da perseguire: ma una tale conoscenza poteva avere solo uno statuto mentale. Pertanto, la spiegazione di ogni movimento e attività fisica doveva essere puramente meccanica, cioè doveva essere offerta nei termini delle condizioni iniziali, e non di quelle finali, della situazione presa in esame; inoltre queste condizioni dovevano essere asserite in termini esclusivamente descrittivi, e non valutativi. Tuttavia Descartes non offrì buoni argomenti a sostegno della sua posizione, tanto che la sua tesi escludeva l'attrazione gravitazionale diretta non meno di quanto non la escludesse il balletto cosmico aristotelico. Inoltre, Descartes sbagliava a ritenere che la spiegazione teleologica dovesse richiedere uno scopo consapevole: qualunque cosa possa mai aver pensato Aristotele dei corpi celesti, possiamo star certi che egli non ha mai creduto che i lombrichi – per non parlare dei sassi in caduta libera – avessero una mente.

Non fu Descartes quindi, ma furono Newton e Darwin coloro che inflissero alla teleologia aristotelica danni seri, minandone i due elementi costitutivi, anche se in modi diversi. Proprio come la nozione aristotelica di movimento, anche la gravità newtoniana fornisce una spiegazione dei fenomeni in riferimento a un termine: la gravità è una forza centripeta, una forza «per cui i corpi sono attratti, o sospinti, o in qualche modo tendono verso un punto come a un centro». Ma la differenza fondamentale fra la spiegazione newtoniana e quella di Aristotele sta nel fatto che la prima non implica che sia in qualche modo un bene, per un determinato corpo, pervenire al centro al quale tende.

Dall'altro lato, anche le spiegazioni darwiniane in termini di selezione naturale ricordano quelle di Aristotele, nel pretendere che il termine del processo da spiegare, o la complessità della struttura di cui rendere conto, apportino un qualche beneficio all'organismo in questione. Ma, a differenza di Aristotele, Darwin spiega i processi e le strutture non nei termini di un'attrazione operata dallo stato finale o dalla struttura compiuta, bensì in quelli della pressione esercitata dalle condizioni iniziali del sistema e dal suo ambiente. Gli organismi coinvolti nella spietata e sanguinaria lotta per l'esistenza sono, naturalmente, alla ricerca di un bene, ovvero la loro sopravvivenza individuale; ma non vanno in cerca del bene ultimo che la selezione deve spiegare, cioè la sopravvivenza della specie più adatta. Ed è per

questo che si riesce a spiegare come alcune particolari specie emergano nel corso dell'evoluzione non solo senza necessità di fare appello a un progetto consapevole, ma anche evitando del tutto di evocare la spiegazione teleologica.

È naturalmente solo a un particolare livello che il sistema di Darwin permette di rendere superflua la teleologia. Gli esseri umani agiscono in vista di fini specifici, non solo migliorando piante e animali da riproduzione – come fanno per esempio coloro che gestiscono gli allevamenti – ma anche nella vita quotidiana e negli affari in generale. Ci sono anche altri esempi di animali superiori che agiscono non solo per istinto, ma perseguendo obiettivi appresi con l'esperienza. Bisogna poi aggiungere che gli scienziati darwiniani non hanno abbandonato la ricerca delle cause finali: di fatto, i biologi contemporanei sono molto più dediti a discernere le funzioni di strutture e comportamenti di quanto non fossero i loro predecessori attivi nel periodo che separa Descartes da Darwin. Ciò che fece Darwin fu rendere rispettabile la spiegazione teleologica, offrendo una ricetta generale per tradurla in una spiegazione di forma meccanicistica. Così coloro che vennero dopo di lui si sentirono liberi di usare spiegazioni di questo genere, senza fornire nulla più di una cambiale a garanzia della possibilità di ricondurre ogni singolo caso al meccanicismo. Una volta individuato il beneficio, chiamiamolo *G*, che un'attività o una struttura conferisce a un organismo, essi potevano così sentirsi autorizzati ad affermare, senza ulteriori indugi, che «l'organismo si è evoluto in modo che *G*».

Il lavoro di Darwin lasciò tuttavia senza risposta due grandi questioni relative alla teleologia. La prima riguarda le decisioni libere e consapevoli degli esseri umani: sono queste irriducibilmente teleologiche, o possono essere spiegate in termini meccanicistici? C'è chi crede che, quando ne sapremo di più sul funzionamento del cervello umano, sarà possibile mostrare come ogni pensiero e ogni azione degli uomini sia il risultato di un processo fisico meccanico. Questa credenza, tuttavia, è un atto di fede, dal momento che non è il risultato di nessuna scoperta scientifica né di alcuna analisi filosofica.

La seconda questione sta invece in questi termini: se assumiamo che si possono trovare delle spiegazioni darwiniane (in senso ampio) per rendere conto dell'esistenza degli enti teleologicamente organizzati che vediamo intorno a noi, allora la nostra indagine si arresta qui? O forse l'universo stesso può essere concepito come un sistema che opera, pur con mezzi meccanici, al fine di produrre determinate specie o organismi, proprio al modo in cui per esempio un frigorifero lavora con sistemi meccanici allo scopo di ottenere una temperatura uniforme? Insomma: forse che l'universo intero è una grande macchina, nel senso d'un sistema orientato a un fine?

I biologi sono divisi sulla questione se l'evoluzione stessa abbia una

direzione. Alcuni credono che essa abbia una tendenza strutturale a produrre organismi di complessità sempre maggiore e dotati di una coscienza sempre più elevata. Altri affermano invece che non c'è alcuna evidenza scientifica per asserire che l'evoluzione abbia un asse privilegiato di qualche tipo. In ogni caso, rimane la questione su quale spiegazione, teleologica o meccanicistica, operi al livello fondamentale dell'universo. Se Dio ha creato il mondo, allora la spiegazione meccanicistica è sorretta da quella teleologica, e la spiegazione fondamentale per l'esistenza e l'operato di ogni creatura è lo scopo del creatore. Se invece non c'è alcun Dio e l'universo è interamente dovuto all'azione di leggi necessarie basate sul caso cieco, allora a fondamento di tutto vi è la spiegazione di livello meccanicistico. Per quanto ne so, nessuno, scienziato o filosofo che sia, ha fornito una risposta definitiva a questa domanda.

Realismo contro nominalismo.

C'è un problema metafisico che, per tutta la storia della filosofia, non ha fatto altro che ripresentarsi sempre da capo, sia pure in termini diversi. Si tratta di questo: se dobbiamo comprendere il mondo in cui viviamo, debbono esistere, fuori dalla mente, entità di un tipo radicalmente diverso dagli individui transeunti in cui ci imbattiamo nel corso dell'esistenza quotidiana. Nel mondo antico, Platone e Aristotele discutevano se ci fossero Idee o Forme esistenti indipendentemente dalla materia e dagli oggetti materiali. Per tutto il Medioevo, i filosofi realisti e quelli nominalisti hanno disputato circa la natura degli universali – se cioè questi fossero realtà o nient'altro che simboli. In epoca moderna, i filosofi della matematica hanno condotto un dibattito parallelo sulla natura degli oggetti matematici: i formalisti identificavano i numeri con i numerali, mentre i realisti asserivano la realtà indipendente dei numeri, i quali costituirebbero un mondo terzo, separato dal mondo della mente e dal mondo della materia.

Il più acceso difensore del realismo, in epoca moderna, è senz'altro Frege. In una lezione intitolata *Teorie formali dell'aritmetica* (CPF, 112-21), egli attacca l'idea che i segni che indicano numeri, come « $\frac{1}{2}$ » e «π», siano meramente segni vuoti che non designano nulla. Già chiamarli «segni», peraltro, suggerisce che essi significano qualcosa. Un formalista risoluto dovrebbe chiamarli «figurazioni». Se prendiamo sul serio l'affermazione che « $\frac{1}{2}$ » non designa alcunché, questo sarà allora solo una macchia di inchiostro da stampante, o uno scarabocchio di gesso, dotato di varie proprietà fisiche e chimiche. Come può quindi avere la proprietà per cui esso, addizionato a se stesso, dà 1? Dobbiamo dire che questa proprietà gli è data per

definizione? Ma una definizione serve per connettere un senso a una determinata parola: e si era supposto che questo segno non avesse contenuto alcuno. Sicuramente dare un significato a un segno sta a noi, e perciò le proprietà del contenuto di un segno dipendono in parte dalla scelta umana. Tuttavia si tratta sempre di proprietà del contenuto, non del segno stesso, e per questo, secondo i formalisti, tali proprietà non apparterranno al numero. Quello che non possiamo fare è conferire proprietà alle cose con una semplice definizione.

Nei *Grundgesetze*, Frege usava contro i formalisti il tipo di argomento che già John Wyclif aveva adottato contro i nominalisti nel Medioevo³:

Nemmeno è possibile, per mezzo di una pura definizione, conferire a un ente qualche proprietà che esso già non possenga, salvo quella di portare un nome diverso da un altro. Ma che una certa figura rotonda tracciata con l'inchiostro sulla carta debba, in forza di una semplice definizione, ottenere la proprietà notevolissima di riprodurre, se addizionata a uno, il numero uno stesso, posso ritenerlo solo una superstizione scientifica. Nello stesso modo si potrebbe, con una pura e semplice definizione, rendere diligente uno scolaro pigro (LA, 484).

Per Frege, non solo i numeri ma anche le funzioni sono realtà indipendenti dalla mente. Consideriamo un'espressione come « $2x^2 + x$ ». Questa espressione si divide in due parti, un segno per l'argomento e un'espressione per una funzione. Nelle espressioni

$$(2 \times 1^2) + 1$$

$$(2 \times 4^2) + 4$$

$$(2 \times 5^2) + 5$$

possiamo riconoscere la medesima funzione che occorre ripetutamente ma con argomenti diversi, cioè 1, 4 e 5. La funzione è proprio il contenuto che queste espressioni hanno in comune. Può essere rappresentata da « $2(\quad)^2 + (\quad)$ », cioè da quel che resta di « $2x^2 + x$ » quando togliamo le x . L'argomento non fa parte della funzione: diciamo piuttosto che si combina con la funzione per formare un tutto completo. Una funzione dev'essere distinta dal suo particolare valore per un particolare argomento: il valore di una funzione matematica è sempre un numero, proprio come il numero 3 è il valore della nostra funzione con argomento 1, così che « $(2 \times 1^2) + 1$ » denomina il numero 3. Una funzione in se stessa, a differenza dei numeri che ne costituiscono argomenti e valori, è qualcosa di incompleto, o «insaturo» come dice Frege. Ecco perché il miglior modo di rappresentarla simbolicamente è tramite un segno che contiene degli spazi vuoti. In se stessa, essa non consiste nel segno, ma nella realtà che sta al di là di esso.

Non fu solo in questioni matematiche che Frege si dimostrò un

realista risoluto. Egli estese la nozione di funzione in modo tale che tutti i concetti, di ogni tipo, si rivelassero funzioni. Il collegamento tra le funzioni matematiche e i predicati come «... ha ucciso ...» o «... è piú leggero di ...» è effettuato in un importante passaggio di *Funzione e concetto*, in cui siamo invitati a considerare la funzione « $x^2 = 1$ »:

Il primo problema che emerge è quali siano i valori di questa funzione per argomenti diversi. Se al posto di x poniamo successivamente -1 , 0 , 1 , 2 , otterremo

$$(-1)^2 = 1$$

$$0^2 = 1$$

$$1^2 = 1$$

$$2^2 = 1.$$

La prima e la terza di queste equazioni sono vere, le altre false. Ora io affermo: «il valore della nostra funzione è un valore di verità», e distingo il valore di verità del vero dal valore di verità del falso (*SLL*, 418).

Fatto questo passaggio, Frege è in grado di definire un concetto come una funzione il cui valore, per ogni argomento, è un valore di verità. Allora un concetto sarà la controparte extra-linguistica di un predicato nel linguaggio: per esempio, quello che viene rappresentato dal predicato «... è un cavallo». I concetti, come i numeri, sono affatto indipendenti dalla mente o dalla materia: non siamo noi a crearli, bensí li scopriamo, ma non grazie alle operazioni dei nostri sensi. I concetti sono oggettivi, anche se non hanno il tipo di realtà (*Wirklichkeit*) che appartiene al mondo fisico della causa e dell'effetto.

Il realismo di Frege è etichettato spesso come platonismo, ma c'è una differenza significativa fra le Idee di Platone e i concetti di Frege. Per Platone, il Cavallo ideale era esso stesso un cavallo: solo essendo un cavallo poteva impartire la cavallinità ai cavalli non ideali del mondo quotidiano⁴. Il concetto fregeano di *cavallo*, al contrario, è qualcosa di molto diverso da un cavallo. Un cavallo effettivo è un oggetto, e fra oggetti e concetti c'è un grande abisso. Ma non solo il concetto *cavallo* non è un cavallo: Frege ci dice che esso non è neppure un concetto. A tutta prima, questa osservazione ci colpisce e ci blocca: essa però non nasconde alcunché di veramente disdicevole. Apporre «il concetto» davanti a «*cavallo*» ha l'effetto di trasformare un segno per un concetto in un segno per un oggetto, proprio come mettere le virgolette alla parola «nuota» tramuta il segno che sta per un verbo in un'espressione di valore nominale, la quale, a differenza di un verbo, può essere il soggetto di un enunciato. Possiamo dire in maniera veridica «“nuota” è un verbo», ma risulta altrettanto vera la frase che dice «“ ‘nuota’ ” è un'espressione nominale». È questa la chiave per capire l'asserzione di Frege secondo la quale il concetto *cavallo* non è un concetto.

Nel mondo anglofono, il sistema metafisico piú originale elaborato nel XIX secolo fu senz'altro quello di Charles S. Peirce. È vero che il principio del pragmatismo di Peirce ricorda il principio di verificaione dei positivisti logici, e che egli si sentiva propenso, di tanto in tanto, a bollare la metafisica come «linguaggio incomprensibile privo di senso»; nondimeno, egli stesso edificò un sistema tanto sofisticato e astruso da fare invidia agli scritti degli idealisti tedeschi.

Come Hegel, Peirce era affascinato dalle triadi. Scriveva su «The Monist», nel 1891:

Vi sono tre concezioni che si ripropongono in perpetuo in ogni teoria della logica, presentandosi in connessione reciproca nei sistemi piú completi. Tali concezioni sono talmente vaste, e di conseguenza tanto indefinite, che risultano difficili da cogliere e pertanto si prestano facilmente a essere trascurate. Io le chiamo concezioni del Primo, del Secondo e del Terzo. Il Primo concepisce l'essere o l'esistere in assoluta indipendenza da ogni altra cosa. Il Secondo è la concezione dell'essere relativo o del reagire a qualcosa di altro. Il Terzo è infine la concezione della mediazione, per la quale il Primo e il Secondo sono ricondotti a una relazione (*EWP*, 173).

Questo sistema triadico fu ispirato a Peirce dalle sue ricerche nel campo della logica delle relazioni. Peirce classificava i predicati secondo il numero di oggetti coi quali sono correlati: «... è blu» è un predicato monadico, o a un posto; «... è il figlio di», a due posti, è diadico; mentre «... dà ... a ...» è triadico. L'impressione sensoriale d'una qualità è un esempio di «primità», mentre un'eredità lo è di «secondità». La terza classe di oggetti può essere esemplificata dalla relazione per cui un segno significa («media») un oggetto a una mente che interpreta. Le idee universali sono un caso paradigmatico di «terzità», come lo sono le leggi della natura. Se una scintilla cade in un barile di polvere da sparo (primo) causa un'esplosione (secondo) e lo fa secondo una legge che media tra le due cose (terzo).

Peirce aveva intenzione d'applicare la propria classificazione triadica in maniera molto ampia, alla psicologia e alla biologia, come pure alla fisica e alla chimica. Ne fece addirittura uso su scala cosmica; in un luogo della sua opera scrisse: «La Mente è Prima, la Materia Seconda, l'Evoluzione Terza» (*EWP*, 173). Inoltre, egli fornì una complessa dimostrazione del fatto che, mentre un linguaggio scientifico doveva contenere predicati monadici, diadici e triadici, non c'erano fenomeni che per essere formulati richiedessero predicati a quattro posti. Le espressioni contenenti tali predicati potevano sempre essere tradotte in espressioni contenenti solo predicati dei tre tipi di base.

Tuttavia, Peirce intendeva la terzità come un elemento irriducibile

dell'universo, trascurato dai filosofi nominalisti, che rifiutavano di accettare la realtà degli universali. Il fine di tutta l'indagine scientifica è trovare la terzità nella varietà di tutta la nostra esperienza – ovvero scoprire i modelli, le regolarità e le leggi del mondo in cui viviamo. Ma noi non dovremmo comunque andare in cerca di leggi universali e prive di eccezioni, che determinino tutto ciò che accade. La dottrina della necessità era infatti uno dei bersagli principali della critica mossa da Peirce alla *Weltanschauung* della scienza del XIX secolo. Egli la formula in questi termini:

La proposizione in questione asserisce che lo stato di cose esistente in ciascun momento nel tempo, insieme ad alcune leggi immutabili, determina completamente lo stato di cose esistente in ogni altro momento nel tempo (dato che porre una limitazione al tempo *futuro* è indifendibile). Così, dato lo stato in cui si trovava l'universo nella nebulosa originaria e date le leggi della meccanica, una mente sufficientemente potente potrebbe dedurre da questi dati la forma precisa di ogni svolazzo di ciascuna lettera che sto scrivendo in questo momento (EWP, 176).

Una proposizione di questo tipo era però del tutto indifendibile per Peirce. Essa non poteva essere proposta né come postulato d'un ragionamento né come risultato d'una osservazione. «Prova a verificare una qualsiasi legge della natura: scoprirai che quanto più le tue osservazioni si faranno precise, tanto più inequivocabilmente esse riveleranno deviazioni irregolari da questa legge» (EWP, 182). Peirce sosteneva che nell'universo ci fosse un elemento irriducibile di casualità: una tesi che egli chiamava «tychismo», dalla parola greca per indicare la sorte, ovvero *tyche*. E fra i sostenitori del tychismo egli annoverava anche Aristotele e Darwin. Era infatti convinto che l'inclusione del caso come causa possibile fosse l'essenza estrema dell'aristotelismo, e che il solo modo di render conto delle leggi di natura fosse di supporle come risultati dell'evoluzione. «Ciò presuppone che queste leggi non siano assolute, che non si debbano seguire in modo rigido. Pone inoltre nella natura un elemento di indeterminazione, spontaneità o casualità assoluta» (EWP, 163). In questo modo, rimaneva un ampio margine per credere nell'autonomia e nella libertà del volere umano.

Peirce riteneva che vi fossero tre modi per spiegare la relazione fra leggi fisiche e leggi psichiche. Il primo era il neutralismo, che le poneva alla pari, in reciproca indipendenza le une dalle altre. Il secondo era il materialismo, che considerava le leggi psichiche derivate da quelle fisiche. Il terzo era l'idealismo, secondo il quale le leggi psichiche erano primarie, e quelle fisiche derivate. Peirce considerava che il rasoio di Ockham fosse sufficiente per eliminare il neutralismo: mai cercare due elementi di spiegazione quando ne può bastare uno solo. Il materialismo implicava l'idea, invero ripugnante,

che una macchina potesse provare sensazioni. «L'unica teoria intelligibile dell'universo è l'idealismo oggettivo, per cui la materia è spirito inerte, e le abitudini radicate divengono leggi della fisica» (*EWP*, 168).

Peirce propose dunque di spiegare il corso dell'universo in termini di primità, secondità e terzità. «Tre elementi sono attivi nel mondo: per primo il caso, seconda la legge e terza l'abitudine» (*CPP* I, 409). Al principio, in tempi infinitamente remoti, non esisteva altro che un sentire impersonale, privo di qualunque nesso e regolarità. Poi, al modo di una mutazione, sarebbe spuntato il germe di una tendenza generalizzante, divenuto in seguito dominante sulle altre mutazioni. «Così sarebbe cominciata quella tendenza all'abitudine, dalla quale, insieme agli altri principî dell'evoluzione, si sarebbero poi evolute tutte le regolarità dell'universo» (*EWP*, 174).

La teoria peirciana dell'evoluzione cosmica differisce dal darwinismo per molti aspetti. In primo luogo, Peirce stabilisce il suo principio in termini generalissimi, senza fare alcun riferimento a specie definite di piante o animali:

Dovunque vi sia un gran numero di oggetti che mostrino una tendenza a preservare inalterati certi caratteri – una tendenza, questa, comunque non assoluta, ma tale da lasciare spazio a variazioni casuali – allora, se le possibili variazioni sono assolutamente delimitate in certe direzioni dalla distruzione di tutto ciò che raggiunge tali limiti, si avrà una tendenza graduale a evolvere nella direzione d'un allontanamento da essi (*EWP*, 164).

In secondo luogo, mentre la teoria darwiniana della sopravvivenza del più adatto si sforzava di eliminare il bisogno di spiegare il corso della natura in termini di cause finali aristoteliche, Peirce, proprio come Aristotele, vedeva nel perseguimento di un obiettivo finale la dinamica che regola l'universo. Per quanto ciò possa sembrare sorprendente, è l'amore qui a svolgere il ruolo di forza motrice della vicenda cosmica. Il primo protoplasma melmoso aveva già in sé la capacità di crescere e riprodursi, era in grado di provare sensazioni e poteva assumere comportamenti abitudinari. «L'amore, riconoscendo i germi dell'amabilità anche in ciò che è pieno d'odio, lo riscalda a poco a poco, rendendolo amabile». Questo è, per Peirce, il segreto dell'evoluzione.

Peirce distingueva tre modalità evolutive: l'evoluzione per variazione fortuita, l'evoluzione per necessità meccanica e l'evoluzione per amore creativo. In omaggio alla sua passione per il conio di termini inglesi a partire da radici greche, egli battezzò questi tipi di evoluzione rispettivamente «*ticastica*», «*anancastica*» e «*agapastica*», dalle parole greche che indicano rispettivamente la sorte, la necessità e l'amore. La teoria evoluzionistica di Darwin era *ticastica*: Peirce riteneva infatti che vi fossero scarse evidenze scientifiche a sostegno di

essa, e che la sua popolarità fosse dovuta alla passione che il XIX secolo aveva per l'economia spietata del *laissez-faire*. «Solo la dannazione delle capre fa la felicità degli agnelli». Il principio di necessità, che puntella l'evoluzione anancastica, a giudizio di Peirce era invece già stato demolito in precedenza dai suoi argomenti. Non ci resta che la terza forma di evoluzione, quella agapastica. Un genere siffatto di evoluzione era stato proposto da Lamarck: gli sforzi dei genitori inducono modificazioni benefiche che vengono ereditate dalla progenie. La conclusione di Peirce è allora che «una genuina filosofia evoluzionistica, cioè una filosofia che faccia del principio di crescita un elemento primordiale dell'universo, è talmente lontana dal contrapporsi all'idea di un creatore personale, che anzi risulta inseparabile da essa» (*EWP*, 214). Ma, giunti a questo punto, pare che siamo ormai un po' distanti dal verificazionismo empirista che sembrava costituire il nucleo del pragmatismo peirciano.

La metafisica dell'atomismo logico.

La metafisica procede mano nella mano con la logica anche nel *Tractatus* di Wittgenstein. Per quanto la maggior parte del libro sia dedicata alla natura del linguaggio, le sue prime pagine consistono di una serie di asserzioni sulla natura del mondo. Tanto dal punto di vista storico quanto da quello logico queste tesi sul mondo dipendono da quelle che Wittgenstein aveva elaborato circa il linguaggio; esse però costituiscono un sistema metafisico che merita considerazione di per sé.

Secondo il *Tractatus*, a ogni coppia di proposizioni contraddittorie corrisponde uno e un solo fatto: quel fatto che ne rende vera l'una e falsa l'altra. La totalità di questi fatti è il mondo. I fatti possono essere positivi o negativi: un fatto positivo è l'esistenza di un certo stato di cose, un fatto negativo è la non esistenza di un certo stato di cose. Uno stato di cose, o situazione (*Sachverhalt*), è una combinazione di oggetti. Un oggetto è essenzialmente un possibile elemento costituente d'uno stato di cose, e la sua natura risiede proprio nella sua possibilità di occorrere, in combinazione con altri oggetti, in determinati stati di cose. Poiché ogni oggetto contiene, nella sua natura, tutte le sue possibili combinazioni con altri oggetti, ne segue che una volta dato un oggetto, allora sono dati tutti gli oggetti (*T* 1.1-2.011).

Gli oggetti sono semplici e non hanno parti, ma possono combinarsi in complessi. Sono ingenerabili e indistruttibili, perché ogni mondo possibile deve contenere gli stessi oggetti di questo; il cambiamento è solo un'alterazione nella configurazione degli oggetti. Gli oggetti possono differire fra loro per natura o nelle proprietà esterne, oppure possono essere solo numericamente distinti, indiscernibili ma non

identici (T 2.022-2.02331). Gli oggetti costituiscono forma, sostanza e contenuto inalterabili e sussistenti del mondo.

Gli oggetti si combinano in stati di cose: il modo in cui sono connessi conferisce allo stato di cose la sua struttura. La possibilità d'una struttura è la forma dello stato di cose. Gli stati di cose sono reciprocamente indipendenti: dall'esistenza o non esistenza di uno di essi è impossibile inferire l'esistenza o la non esistenza di un altro. Poiché i fatti sono l'esistenza e la non esistenza degli stati di cose, ne segue che anche i fatti sono indipendenti gli uni dagli altri. La totalità dei fatti è il mondo.

Queste dense pagine del *Tractatus* sono di ardua comprensione. Non vengono forniti esempi di alcun tipo degli oggetti che costituiscono il fondamento dell'universo. I commentatori ne hanno offerto interpretazioni assai differenti fra loro: per alcuni gli oggetti sono dati dei sensi, per altri sono universali. È possibile che entrambe queste cose sarebbero state riconosciute da Wittgenstein come oggetti: dopo tutto, sono le medesime entità delle quali, secondo Russell, noi abbiamo conoscenza diretta. Ma la mancanza di esempi nel *Tractatus* non è accidentale. Wittgenstein credeva nell'esistenza di oggetti semplici e di stati di cose atomici non perché pensasse di poterne fornire degli esempi, ma perché riteneva che essi dovessero esistere quali correlati mondani dei nomi e delle proposizioni elementari d'un linguaggio analizzato in maniera completa.

Il ragionamento che condusse Wittgenstein a questa conclusione si basa su tre premesse. In primo luogo, è una questione di logica se un dato enunciato abbia significato o meno. In secondo luogo, quali particolari cose esistano è invece una questione di esperienza. Infine, la logica è anteriore a ogni esperienza. Pertanto, se un enunciato abbia o non abbia significato non può mai dipendere dal problema dell'esistenza di cose particolari. Questa conclusione ci presenta una condizione a cui ogni sistema di logica deve ottemperare. Per farlo, pensava Wittgenstein, occorre stipulare una condizione per cui i nomi possono significare solo oggetti semplici. Se «N» è il nome di un complesso, allora «N» non avrebbe significato se il complesso fosse distrutto, e gli enunciati che lo contengono sarebbero privi di senso. Quindi, quando ogni enunciato è stato completamente scomposto, il nome «N» deve sparire, e il suo posto dev'essere preso da nomi che nominano cose semplici (T 3.23-24; RF 1. 39).

Gli oggetti semplici, nel mondo del *Tractatus*, sono concatenati entro stati di cose atomici, che corrispondono a proposizioni elementari, le quali sono concatenazioni di nomi. Il mondo può essere descritto in modo completo facendo una lista di tutte le proposizioni elementari, ed enumerando anche quali di esse sono vere e quali false (T 4.26). Infatti le proposizioni elementari vere registreranno tutti i

fatti positivi, mentre le proposizioni elementari false corrisponderanno a tutti i fatti negativi; e la totalità dei fatti è il mondo (T 2.04 e 2.06).

Metafisica cattiva e metafisica buona.

Il *Tractatus* è una delle opere più metafisiche che mai siano state scritte, e la sua somiglianza con l'*Etica* di Spinoza non è affatto una coincidenza. Nonostante ciò, esso fu considerato come una bibbia da uno dei gruppi di filosofi più anti-metafisici di sempre, il Circolo di Vienna. I positivisti logici colsero al volo l'idea che le verità necessarie fossero necessarie solo in quanto tautologie: questo li metteva in grado, a loro parere, di riconciliare la necessità della matematica con un empirismo integrale e rigoroso. Essi si servivano quindi del principio di verifica come di un'arma che consentisse loro di eliminare, come privi di significato, tutti gli asserti metafisici.

Wittgenstein condivise per tutta la sua vita la visione dei positivisti, secondo cui la rimozione e la dissoluzione della metafisica costituisce uno dei compiti del filosofo. Egli descrisse tale ufficio come quello di «riportare le parole dal loro uso metafisico a quello quotidiano». Wittgenstein condannava quella metafisica che consisteva in una ricerca dell'essenza nascosta del linguaggio o del mondo. Eppure egli stesso fu a pieno titolo un metafisico – e certamente non solo all'epoca del *Tractatus*, di cui pure condannava le proposizioni in quanto prive di senso, ma anche per tutta la sua filosofia posteriore. Riconosceva che ci potessero essere tentativi legittimi di comprendere le essenze: tentativi che lo coinvolgevano in prima persona. Nelle nostre indagini, diceva, «tentiamo di capire l'essenza del linguaggio, la sua funzione e la sua costruzione». Erronea, per Wittgenstein, era quella posizione che considerava l'essenza di qualcosa non come un che di aperto alla visione, il quale richiede solo di essere descritto in modo perspicuo, ma come un'entità segreta e recondita, da immaginarsi come una sorta di ectoplasma metafisico, o come un insieme di componenti concrete eppure celate alla vista, capaci di spiegare il funzionamento della mente e del linguaggio. C'erano in particolare tre tipi di metafisica a cui Wittgenstein si opponeva decisamente: la metafisica spiritualista, quella scienziata e quella fondazionale.

Quando consideriamo il pensiero umano, l'impulso metafisico può condurci a postulare sostanze o processi di natura spirituale. Qui siamo sviati dalla grammatica. Quando la grammatica fa sí che ci attendiamo una sostanza fisica, ma non ce n'è alcuna, ecco che ci inventiamo una sostanza metafisica; parallelamente, quando essa ci induce ad aspettarci un processo empirico che non siamo in grado di trovare, eccoci postulare un processo incorporeo. Questa è l'origine del dualismo cartesiano: la mente cartesiana è una sostanza metafisica

e le sue operazioni sul corpo sono processi metafisici. Il cartesianesimo è metafisico nel senso che isola le asserzioni sulla vita mentale da ogni possibilità di verifica o falsificazione conclusiva nel mondo pubblico e condiviso.

Oltre alla metafisica dualista, ce n'è poi una materialista. «Caratteristica d'una domanda metafisica è che noi esprimiamo un'oscurità sulla grammatica delle parole in *forma* di domanda scientifica» (*LBM*, 51). Questo tipo di metafisica non è che filosofia travestita da scienza naturale, e tale è la forma di metafisica che i materialisti prediligono. È un errore metafisico pensare, per esempio, che l'esplorazione del cervello ci aiuterà a capire che succede nelle nostre menti quando pensiamo o comprendiamo qualcosa.

I grandi metafisici del passato hanno spesso guardato alla loro disciplina come se questa avesse un primato su tutte le altre parti della filosofia: Aristotele chiamava la metafisica «filosofia prima» e Descartes pensava che la metafisica fosse la radice dell'albero del sapere. Wittgenstein invece negava che una qualunque parte della filosofia dovesse essere privilegiata in questo modo. Si può incominciare a fare filosofia partendo da un punto qualsiasi, e abbandonare la trattazione di un problema filosofico per intraprendere quella di un altro. La filosofia non ha fondamenta, e nemmeno ne fornisce ad altre discipline. La filosofia non è una casa né un albero: è piuttosto una ragnatela.

La vera scoperta è quella che mi rende capace di smettere di filosofare quando voglio. – Quella che mette a riposo la filosofia, così che essa non è più tormentata da questioni che mettono in questione *la filosofia stessa*. – Invece si indica un metodo dando esempi; e la serie degli esempi si può interrompere. – Vengono risolti problemi (eliminate difficoltà), non *un* problema (*RF* 1. 133).

Ma per quanto Wittgenstein sia rimasto per tutta la vita ostile alla metafisica scienziata e a quella fondazionale, di fatto nei suoi ultimi lavori egli stesso diede contributi decisivi ad aree della filosofia che sarebbero state tradizionalmente classificate come metafisiche. Larga parte della *Metafisica* di Aristotele tratta di attività filosofiche che ricordano molto da vicino lo stesso metodo wittgensteiniano.

La distinzione fra atto e potenza e la classificazione dei vari tipi di potenza sono universalmente riconosciute (tanto dagli ammiratori quanto dagli avversari) come uno dei più caratteristici contributi di Aristotele alla filosofia, e in particolare alla filosofia della mente. Le sue distinzioni furono successivamente sistematizzate dai filosofi scolastici nel Medioevo. Wittgenstein si diffuse in una lunga indagine sulla natura della potenza nel *Libro marrone*, le cui sezioni 58-67 sono dedicate a vari giochi linguistici che recano la parola «potere». Le distinzioni da lui delineate fra processi e stati, e fra differenti tipi di

stati, corrispondono a quelle aristoteliche fra *kinesis*, *hexis* ed *energeia*. E anche i criteri con cui i due filosofi effettuano tali distinzioni spesso coincidono. L'esempio che Wittgenstein discute in esteso, per illustrare la relazione fra una potenza e il suo esercizio, cioè imparare a leggere (RF 1. 156 sgg.), è assai vicino all'esempio aristotelico di *hexis* mentale, ovvero la conoscenza della grammatica. Se chiamassimo *metafisica dinamica* lo studio sistematico dell'atto e della potenza, allora dovremmo dire che Wittgenstein è stato uno dei più navigati professionisti di questa particolare forma di metafisica.

Tuttavia, la versione della metafisica che risultò più fiorente nella seconda metà del xx secolo non fu di tipo aristotelico, bensì di tipo leibniziano. Lo sviluppo della semantica modale in termini di mondi possibili⁵ non necessita, di per sé, di implicazioni metafisiche, ma un discreto numero di filosofi ha interpretato tutto ciò in senso metafisico e si è dimostrato pronto ad acconsentire all'idea che vi siano individui identificabili nonché dotati solo di esistenza possibile e non di esistenza attuale.

A mio parere, si è trattato di uno sviluppo erroneo. C'è una notevole difficoltà nel fornire un criterio di identità per oggetti puramente possibili. Se vogliamo che qualcosa sia un soggetto passibile di predicazioni, è essenziale che sia possibile dire in quali circostanze si effettuino due predicazioni di *quel medesimo soggetto*. Altrimenti non saremmo mai in grado di applicare il principio per cui non si devono dare predicazioni contraddittorie dello stesso soggetto. Disponiamo di criteri svariati e complicati per decidere se due asserzioni vengono fatte riguardo allo stesso uomo effettivo: ma con quali criteri possiamo deciderci fra due asserzioni fatte sullo stesso uomo *possibile*? Queste difficoltà sono state rilevate in modo divertente da Quine nel suo famoso articolo *Su cosa c'è del 1961*:

Si prenda, per esempio, il possibile uomo grasso nel vano di quella porta; e, ancora, il possibile uomo calvo nel vano di quella porta. Sono lo stesso uomo possibile, o due uomini possibili? Come possiamo deciderlo? Quanti uomini possibili ci sono nel vano di quella porta? Ci sono più uomini possibili magri o grassi? Quanti di loro sono uguali? Il fatto di essere uguali li renderebbe uno solo? Non si dà mai il caso che *due* cose possibili siano uguali? Ciò equivale a dire che è impossibile per due cose essere uguali? O, in conclusione, il concetto di identità è semplicemente inapplicabile agli oggetti non attualizzati? Ma che senso si può trovare nel parlare di entità di cui non si può sensatamente dire che sono identiche a se stesse e distinte le une dalle altre? (PVL, 16).

Mi sembra che alle domande di Quine non si possa dare risposta: esse pertanto espongono tutta l'incoerenza della nozione di individui possibili ma non attualizzati. Eppure, negli ultimi decenni del secolo, filosofi di grande talento si sono esercitati nel tentativo di rispondere alle domande di Quine e di risolvere quello che era stato ormai battezzato «il problema dell'identità degli individui tra mondi». Alla

luce della storia registrata in questi volumi, a me pare piú avveduto aderire all'eccellente principio aristotelico che afferma che non c'è individuazione senza attualizzazione – il corrispettivo del principio cardine, anti-platonico, per cui non c'è attualizzazione senza individuazione.

Nel mondo anglofono, la metafisica fiorí all'inizio del Novecento, con Peirce in America a magnificare il principio dell'amore cosmico e i neo-hegeliani in Inghilterra a tracciare i lineamenti dell'assoluto. Con l'avanzare del secolo, i filosofi si fecero tuttavia sempre piú ostili nei confronti della metafisica; tale ostilità raggiunse il proprio apice con il positivismo degli anni Trenta del Novecento, ma perdurò, continuando a esercitare la propria influenza, anche nella seconda metà del secolo. Con l'approssimarsi del *xxi* secolo, la metafisica ritornò nuovamente a godere di una qualche rispettabilità, ma con una differenza. Il posto un tempo occupato dalla metafisica monista degli idealisti britannici è stato ora occupato dalla metafisica pluralista – e financo invero esuberante – degli esploratori dei mondi possibili. Sarà interessante vedere se, per quanto concerne il pensiero metafisico, il *xxi* secolo riproporrà un analogo andamento ciclico.

¹ Vedi vol. III, pp. 83 sgg., 336 sgg.

² Vedi vol. III, p. 65.

³ Vedi vol. II, pp. 165-67.

⁴ Vedi vol. I, pp. 228-29.

⁵ Vedi *supra*, **cap. IV**, il paragrafo intitolato *La logica modale nel Novecento*.

Capitolo ottavo

La filosofia della mente

Bentham: intenzione e movente.

L'*Introduzione ai principî della morale e della legislazione* di Jeremy Bentham contiene un'analisi dettagliata dell'agire umano. Capitoli sostanziali dell'opera sono dedicati ad argomenti quali l'intenzione e il movente. Era dal Medioevo che un grande filosofo non dedicava un'attenzione tanto minuziosa ai diversi elementi cognitivi e affettivi che contribuiscono, con la loro presenza o assenza, al carattere morale delle azioni individuali. L'approccio di Bentham alla questione ricorda quello di Tommaso, anche se Bentham è molto più generoso di esempi concreti a illustrazione dei suoi argomenti. Soprattutto, si apprezza una significativa differenza fra i due filosofi sia nella terminologia sia nella valutazione morale¹.

Per Tommaso, un'azione era intenzionale se veniva scelta quale mezzo per un fine; se un'azione non era nient'altro che un inevitabile complemento o una conseguenza d'una scelta siffatta, allora non andava considerata intenzionale, ma solo volontaria. A Bentham la parola «volontario» non piaceva: egli sosteneva che era un termine fuorviante, in quanto talvolta significa *non forzato* e talaltra significa invece *spontaneo*. Preferiva quindi usare la parola «intenzionale». In ogni caso, egli operava la stessa distinzione di Tommaso, ma la considerava una distinzione fra due tipi di intenzioni. Una conseguenza, diceva, può essere direttamente intenzionale («quando la prospettiva di produrla ha costituito uno dei collegamenti nella catena di cause per le quali una persona era determinata ad agire») o obliquamente intenzionale («quando la conseguenza era intravista come probabile, ma la prospettiva di produrla non ha costituito un passaggio nella catena determinante»). Per Bentham, un avvenimento direttamente intenzionale può essere intenzionale come ultimo oppure come intermedio, a seconda che la prospettiva di produrlo abbia operato come movente o non abbia operato come movente se non in vista della produzione d'un evento ulteriore. Questa distinzione fra intenzione ultima e intenzione mediata corrisponde alla distinzione scolastica tra fini e mezzi.

Bentham illustra la sua panoplia di distinzioni facendo riferimento alla storia della morte di re Guglielmo II d'Inghilterra, che perì durante una battuta di caccia al cervo per una ferita inflitta da un certo Sir Walter Tyrell. Bentham passa in rassegna i possibili gradi di consapevolezza e intenzionalità nella mente di Tyrell e colloca ogni

caso immaginato nella classificazione appropriata: non intenzionale, obliquamente intenzionale, direttamente intenzionale, intenzionale come intermedio, intenzionale come ultimo.

La scelta terminologica di Bentham ebbe l'effetto di definire l'intenzione stessa in termini puramente cognitivi: al fine di scoprire che cosa intendano le persone, occorre accertare che cosa sappiano, non che cosa vogliano. Infatti, il volere si dimostra rilevante solo relativamente alla sottoclasse dell'intenzionalità chiamata in causa. Un atto è inintenzionale solo se il suo esito era affatto impreveduto, ed è in tal modo che «si può aver intenzione di toccare un uomo senza intender di ferirlo, eppure, a seconda delle circostanze, può capitare che lo si ferisca». L'angolazione cognitiva che Bentham conferisce all'intenzione è di grande importanza, dato che per lui l'intenzione costituisce il criterio chiave per la valutazione morale e giuridica delle azioni.

Tuttavia, Bentham ci mette in guardia dal pensare che le intenzioni siano buone o cattive in se stesse. «Se [un'intenzione] fosse giudicata buona o cattiva in ogni senso, deve essere o perché è giudicata produttiva di conseguenze buone o cattive, o perché è giudicata derivante da un movente buono o cattivo» (IP 8. 13). Ora, le conseguenze dipendono dalle circostanze, e queste ultime sono semplicemente note o ignote all'agente. Così, qualsiasi cosa possiamo affermare circa la bontà o malvagità dell'intenzione di una persona, quale risulta dalle conseguenze delle sue azioni, ciò dipende dalla conoscenza («consapevolezza») che quella persona ha delle circostanze stesse.

Nel **capitolo ix** dei *Principi*, Bentham classifica i diversi, possibili gradi di tale consapevolezza. Se un uomo è conscio di una determinata circostanza quando agisce, allora diciamo che il suo atto è stato *previdente* rispetto a quella circostanza; in caso contrario si è trattato di un atto *non previdente*. Al di là dell'essere inconsapevole delle circostanze che effettivamente si danno, un agente può infatti supporre che si diano delle circostanze che in effetti non si verificano. Questa è una *supposizione erronea*, e rende un atto *mal previsto*. Se un atto è intenzionale e previdente rispetto a tutte le circostanze rilevanti per una particolare conseguenza, allora la conseguenza è invece intenzionale. «La previsione rispetto alle circostanze, se è libera dall'erronea supposizione di circostanze preventive, estende l'intenzionalità dell'atto alle conseguenze» (IP 9. 10).

Bentham effettua una distinzione fra intenzioni e moventi: le intenzioni di un uomo possono essere buone e i suoi moventi cattivi. Supponiamo che «senza malizia un uomo ti persegua per un crimine di cui ti ritiene colpevole, ma del quale in effetti non hai colpa». In questo caso, il movente è malvagio, e le effettive conseguenze sono

malevole; nondimeno, l'intenzione è buona, dato che le conseguenze dell'azione di quell'uomo sarebbero state buone se fossero effettivamente risultate come egli le aveva previste.

Discutendo i moventi, Bentham sottolinea la sfumatura valutativa di parole come «lussuria», «avarizia» e «crudeltà». Di per sé, afferma Bentham, nessun movente è buono o cattivo: queste parole denotano quindi cattivi moventi solo nel senso in cui non sono mai applicate appropriatamente se non in casi in cui si dà che i moventi che significano siano malvagi. Al desiderio sessuale, per esempio, «quando i suoi effetti vengono considerati cattivi, viene dato il nome di lussuria» (IP 10. 30). Solo in casi individuali i moventi possono essere buoni o cattivi. «Un movente è buono, quando l'intenzione cui dà origine è buona; cattivo, quando l'intenzione è cattiva. E l'intenzione è buona o cattiva a seconda delle conseguenze materiali che sono suoi oggetti» (IP 10. 33).

Con «movernte» Bentham intende ciò che, descritto in termini neutrali, egli chiamerebbe una conseguenza intenzionale in modo ultimo e diretto. Dalla sua spiegazione risulta con chiarezza infatti che il movente non fornisce un titolo a parte per la qualificazione morale d'un atto: il solo stato mentale a essere di massima rilevanza per la moralità di un atto volontario è lo stato cognitivo dell'agente rispetto alle conseguenze.

La spiegazione benthamiana del movente si accorda con la generale posizione utilitaristica per cui la bontà o malvagità delle azioni va giudicata nei termini delle loro conseguenze rispetto a piacere e dolore. La concezione cognitiva dell'intenzione da lui sostenuta portò i suoi seguaci a confliggere con la dottrina del doppio effetto, secondo la quale può sussistere una differenza morale tra fare qualcosa di proposito e prevedere meramente tale cosa come involontaria conseguenza delle proprie scelte. Queste istanze prettamente morali saranno discusse in dettaglio nel **capitolo ix**.

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant aveva esaltato l'importanza del movente più di quanto non avesse mai fatto qualunque altro filosofo morale. La posizione di Bentham nel campo dell'etica si colloca al lato opposto rispetto a quella kantiana. Come avrebbe detto in seguito Mill, gli utilitaristi «si sono spinti al di là di quasi tutti gli altri nell'affermare che il movente non ha nulla a che fare con la moralità dell'azione». Da un punto di vista utilitaristico, non solo il movente, ma anche l'intenzione nella sua accezione comune è infatti irrilevante per il giudizio morale. È dunque un delizioso paradosso il fatto che il fondatore dell'utilitarismo abbia offerto un'analisi dei concetti di intenzione e movente più completa di quella mai prodotta da qualunque altro autore a lui precedente.

Nell'Europa continentale, l'analisi dei concetti mentali intraprese un percorso diverso. L'idealismo assoluto d'un filosofo come Hegel rende difficile distinguere che cosa nel suo lavoro sia filosofia della mente e che cosa sia piuttosto metafisica. Invece un pensatore come Schopenhauer, prendendo le mosse dalla distinzione kantiana fra intelletto (*Verstand*) e ragione (*Vernunft*), offrì uno studio dettagliato delle differenze che distinguono le facoltà cognitive umane da quelle animali.

L'intelletto, come la sensazione, è qualcosa che gli animali condividono con gli esseri umani, dato che l'intelletto è la capacità di afferrare le relazioni causali, cosa che chiaramente possono fare anche gli animali. In effetti, la sagacia di animali come la volpe e l'elefante talvolta supera addirittura quella dell'umano intelletto. Ma soltanto gli esseri umani possiedono anche la ragione, vale a dire quella conoscenza astratta che si concretizza in concetti. La ragione è la capacità di riflettere, ed essa colloca gli uomini assai più in alto degli animali, tanto nelle loro facoltà quanto nella potenzialità di provare sofferenza. Gli animali vivono solo nel presente; l'uomo vive contemporaneamente anche nell'avvenire e nel passato (*M* 1. 8, 72).

La ragione conferisce tre doni agli esseri umani: il linguaggio, la libertà e la scienza. Il primo e il più essenziale di tutti è il linguaggio.

Solo con l'aiuto del linguaggio la ragione può eseguire i suoi compiti importantissimi, come sarebbe la concorde azione di molti individui, la metodica collaborazione di molte migliaia d'uomini, la civiltà, lo stato; e inoltre la scienza, la conservazione dell'esperienza anteriore, la riunificazione delle note comuni in un concetto, la partecipazione della verità, la diffusione dell'errore, il pensare e il poetare, i dogmi e le superstizioni (*M* 1. 8, 73).

L'importanza della conoscenza astratta risiede nel fatto che questa può essere conservata e condivisa. L'intelletto può cogliere il funzionamento di una leva o del sostegno d'un arco, ma occorre ben più dell'intelletto per la costruzione di macchine ed edifici. Per scopi pratici, il semplice intelletto può essere comunque talvolta preferibile: «Non mi è di nessuna utilità sapere in astratto l'angolo esatto, in gradi e primi, al quale devo applicare un rasoio se non lo so intuitivamente, cioè, se non ne ho la sensazione». Ma quando è necessaria una pianificazione a lungo termine, o quando c'è bisogno dell'aiuto degli altri, la conoscenza astratta è essenziale.

Animali e umani sono del pari dotati di volontà, secondo Schopenhauer, ma solo gli umani possono deliberare. È solo in astratto che differenti motivi possono essere contemporaneamente presenti nella coscienza come oggetti d'una scelta. La condotta virtuosa deve basarsi su principî, ma i principî sono astratti. Tuttavia, per quanto la

ragione sia necessaria alla virtù, non è comunque sufficiente: Schopenhauer ha infatti spiegato come «la ragione possa unirsi sia a una grande cattiveria, sia a una grande bontà, e rende attive tanto questa quanto quella con la propria presenza» (M 1. 16, 137).

La volontà, secondo Schopenhauer, è presente e attiva in tutto l'universo, ma noi ne cogliamo la natura solo attraverso il volere umano, di cui siamo consapevoli direttamente, in prima persona. Schopenhauer ci dice anche che tutte le volizioni nascono da una carenza, da un'insufficienza, e quindi dalla sofferenza. Un desiderio può essere soddisfatto, ma per ogni desiderio esaudito ce ne sono dieci che vengono negati. Il desiderio dura a lungo, mentre l'appagamento è solo momentaneo. «Nessun oggetto del volere, una volta conseguito, può dare appagamento durevole, che più non muti: bensì rassomiglia soltanto all'elemosina, la quale gettata al mendicante prolunga oggi la sua vita per continuare domani il suo tormento» (M 3. 38, 270).

Come norma generale, la conoscenza è al servizio della volontà, impegnata nella lotta per la soddisfazione dei desideri. Negli animali funziona sempre così, e simbolo di tutto ciò è il modo in cui il muso degli animali inferiori è rivolto verso il basso. Anche negli esseri umani, per lo più, la conoscenza è al servizio della volontà; tuttavia gli umani possono elevarsi al di sopra della considerazione degli oggetti come meri strumenti per la soddisfazione del desiderio. In questo modo l'uomo si innalza alla stazione eretta e, come l'Apollo del Belvedere, ha la capacità di guardare verso l'orizzonte, abbracciando un atteggiamento di contemplazione dimentico dei bisogni del corpo.

In questo stato, la mente umana incontra una nuova classe di oggetti: non solo le idee lockiane della percezione, non solo le idee astratte della ragione, ma anche le Idee universali descritte da Platone. Il modo in cui si colgono le idee è questo: occorre lasciare che l'interezza della coscienza sia riempita dalla quieta contemplazione di un paesaggio o di un edificio e dimenticare la propria individualità, i propri bisogni e desideri. Ciò che sarà conosciuto allora non sarà più un individuo, ma una forma eterna, un particolare grado di oggettivazione della volontà universale. E allora si sarà perduto l'io stesso, per divenire un soggetto di conoscenza puro, privo di volontà, dolore o tempo, il quale vede le cose *sub specie aeternitatis*. «In siffatta contemplazione accade insieme, d'un tratto, che il singolo oggetto diventi idea della propria specie; e l'individuo intuente si faccia puro soggetto del conoscere. L'individuo come tale conosce solo oggetti singoli; il puro soggetto del conoscere, solo idee» (M 3. 34, 349-50). Assorti in contemplazione, e non più asserviti alla volontà, non ci curiamo più della felicità e dell'infelicità: diveniamo «l'unico occhio del mondo, il quale da tutti gli esseri conoscenti guarda, ma nell'uomo soltanto può diventare del tutto libero dal servizio della volontà» (M

Ogni essere umano ha dentro di sé il potere di conoscere le idee nelle cose, ma un individuo favorito da doti speciali può possedere tale conoscenza più intensamente e continuativamente dei comuni mortali. Una persona del genere la chiamiamo «genio».

Schopenhauer descrive esplicitamente le caratteristiche del genio: questi è dotato di immaginazione vivida e inesausta; disdegna la matematica e vive sull'orlo della follia. Il suo dono trova espressione soprattutto nell'opera d'arte, ed è attraverso le opere dell'arte che quanti di noi non sono geni possono essere avviati all'effetto liberatorio della contemplazione. Schopenhauer esplicita questo punto in una considerazione dettagliata delle varie forme artistiche. La liberazione dalla tirannia della volontà che viene offerta dall'arte, tuttavia, non è che limitata e temporanea. La sola via che conduce a una liberazione completa sta nella rinuncia assoluta alla volontà di vivere².

Qual è la relazione fra anima e corpo, nel sistema schopenhaueriano? In primo luogo, vi è un completo rifiuto dell'idea dualistica per cui si danno relazioni causali fra l'interno e l'esterno. La volontà e i movimenti del corpo non sono due eventi diversi collegati da una qualche causalità: le azioni del corpo sono gli atti della volontà resi percepibili. L'intero corpo in tutte le sue parti, ci dice Schopenhauer, non è che l'oggettivazione della volontà e dei suoi desideri:

denti, esofago e canale intestinale sono la fame oggettivata; i genitali, l'istinto sessuale oggettivato; le mani prensili, i piedi veloci corrispondono al già più mediato bisogno della volontà che mani e piedi rappresentano. Come la generale forma umana corrisponde alla generale volontà umana, così alla volontà individualmente modificata, al carattere dell'individuo singolo, corrisponde la forma individuale del corpo; la quale è perciò nel suo complesso, come in ciascuna parte, caratteristica ed espressiva (*M* 2. 20, 164).

Qui Schopenhauer anticipa una celebre osservazione di Wittgenstein: «Il corpo umano è la migliore immagine dell'anima umana» (*RF* 2, 236).

Il corpo è intimamente coinvolto nella conoscenza, così come nel desiderio: il mio corpo è il punto di partenza della mia percezione del mondo, e la mia conoscenza degli altri oggetti percepibili dipende dal loro effetto sul mio corpo. Tuttavia, Schopenhauer sostiene – in maniera piuttosto sorprendente, in realtà – che anche quando ci innalziamo al di sopra della conoscenza delle rappresentazioni, per elevarci fino a quella delle idee, il corpo continua a svolgere un ruolo: «L'uomo è a un tempo impetuoso e oscuro impulso del volere (indicato, quale suo vertice, dal polo dei genitali), ed eterno, libero, sereno soggetto del puro conoscere (indicato mediante il polo del

cervello)» (M 3. 39, 279).

C'è una qualche parte dell'essere umano che sopravvive alla morte del corpo, o ci attende solo la totale estinzione? Per un verso, Schopenhauer dice: «Davanti a noi c'è in realtà solo il nulla»; per altro verso, invece, afferma: «se, *per impossibile*, un unico essere – fosse pure l'infimo – venisse del tutto annientato, sarebbe con lui annientato il mondo intero» (M 2. 25, 189). Quest'ultima asserzione deriva dal principio metafisico per cui la volontà, che è la realtà intima di ogni individuo, è in se stessa singola e indivisibile. Diversi interpreti si sono sforzati di riconciliare queste due affermazioni suggerendo che, al momento della morte, ogni singola persona è riassorbita nell'unica volontà; essa pertanto continuerebbe a esistere, pur perdendo ogni individualità.

Psicologia sperimentale vs. psicologia filosofica.

Con il progredire del XIX secolo, gli psicologi si sforzarono di promuovere una nuova scienza della mente, che avrebbe studiato i fenomeni mentali con metodi empirici e sperimentali. In Europa, il primo laboratorio di psicologia fu allestito all'Università di Lipsia da Wilhelm Wundt (1832-1920), docente di fisiologia nonché specialista del sistema nervoso, che cinque anni prima aveva pubblicato un testo alquanto influente dal titolo *Principî di psicologia fisiologica*. William James, che si era recato in Germania per condurre studi in questo settore, aveva anticipato Wundt allestendo un laboratorio di psicologia a Harvard, dove nel 1878 venne conferito il primo dottorato in psicologia della storia. James riassunse le scoperte della nuova disciplina nel suo studio intitolato *Principî di psicologia* (1890), un lavoro che Bertrand Russell definì dotato della «massima eccellenza possibile».

Il compito della nuova psicologia era di correlare eventi e stati mentali ai processi del cervello e del sistema nervoso. Il manuale di James introduceva lo studente agli elementi più rilevanti della fisiologia e riportava i risultati del lavoro condotto dagli psicologi europei sui tempi di reazione dei soggetti sottoposti a esperimenti. L'opera copriva un vasto spettro di argomenti, dal comportamento istintivo degli animali ai fenomeni dell'ipnotismo. Per la maggior parte di essa, James riportava il lavoro di altri, ma di tanto in tanto dava anche il proprio contributo originale al tema in questione.

Nell'ambito della psicologia filosofica, l'innovazione più celebre introdotta da James fu certamente la sua teoria delle emozioni. Mentre i suoi contemporanei cercavano con ogni mezzo di trovare l'esatta relazione fra le sensazioni emotive e i concomitanti processi somatici, James propose di considerare le emozioni come nient'altro

che la percezione stessa di tali processi. Nei *Principî di psicologia* scriveva:

Il nostro modo naturale di pensare alle emozioni grezze è questo: la percezione mentale di certi fatti eccita l'affezione mentale che vien detta emozione, ed è quest'ultimo stato psichico a dare poi origine all'espressione corporea. La mia teoria, al contrario, è che il mutamento corporeo segua direttamente la percezione del fatto che determina quell'eccitamento, e che il nostro sentire quei medesimi mutamenti nel loro occorrere *sia* appunto l'emozione. Il senso comune dice: quando perdiamo la nostra fortuna, proviamo dispiacere e piangiamo; se incontriamo un orso, ci spaventiamo e ci mettiamo a correre; un avversario ci insulta, ed ecco che ci arrabbiamo e picchiamo. L'ipotesi che si vuole difendere qui afferma invece che tale sequenza è ordinata in modo scorretto: uno stato mentale non è indotto immediatamente dall'altro; fra questi stati debbono prima interpersi le manifestazioni corporee; e l'affermazione più razionale è dunque semmai che sentiamo dispiacere perché piangiamo, rabbia perché picchiamo, timore perché tremiamo (*Ps* 2. 250).

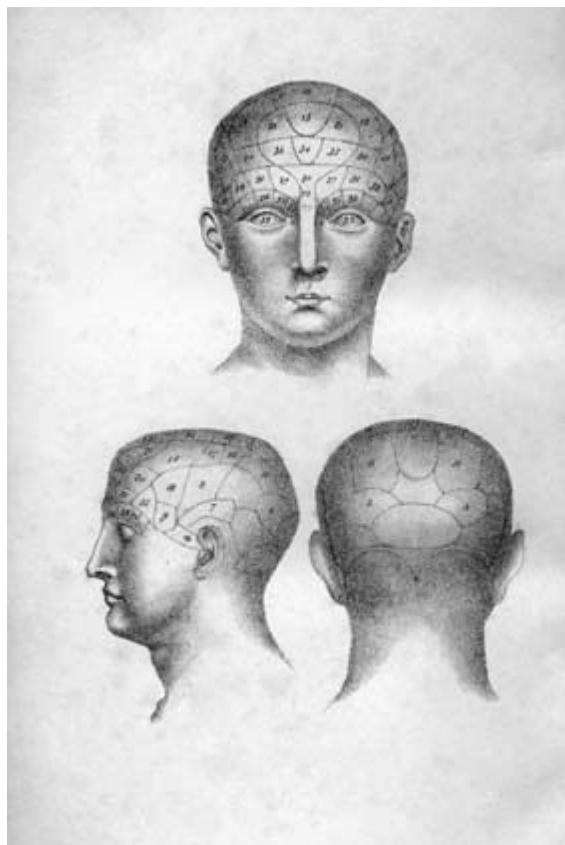
Per rendere conto della grande varietà degli stati emotivi, James sottolineava come fosse difficile concepire l'esistenza di un qualche limite alle permutazioni e alle combinazioni dei possibili, minuscoli mutamenti corporei, e faceva osservare in parallelo che ciascuno di essi era avvertito acutamente o oscuramente nel momento in cui aveva luogo. Egli non fu però in grado di fornire alcun criterio autonomo per valutare l'occorrenza di tali sensazioni.

La teoria delle emozioni proposta da James era stata anticipata da Descartes, la cui influenza è onnipervasiva in tutta la trattazione jamesiana della mente umana. Gli psicologi del XIX secolo erano impazienti di liberarsi dalla signoria della filosofia; tuttavia, mentre le loro indagini dei fenomeni psicologici producevano genuine scoperte scientifiche, la nozione di mente cosciente cui essi facevano ricorso era prelevata, armi e bagagli, dalla tradizione filosofica cartesiana. Questo nei *Principî* di James è addirittura palese, ma trova forse l'espressione più candida in un suo articolo precedente, datato 1884: *La funzione della cognizione*.

Qui James sostiene che tutti gli stati della coscienza possono essere detti «sensazioni» (*feelings*), dove per sensazione egli intendeva la medesima cosa che Locke indicava con il termine «idea» e che Descartes chiamava «pensiero». Alcune sensazioni sono cognitive e altre non lo sono. Per determinare che cosa costituisca il discrimine fra stati cognitivi e stati non-cognitivi, James ci invita a considerare una sensazione del tipo più basilare possibile:

Supponiamo [...] che essa non venga attribuita ad alcuna materia e che non sia localizzata in nessun particolare punto nello spazio, ma che sia fluttuante *in vacuo*, come se fosse nata dall'istantaneo *fiat* creatore di un dio. Inoltre, per sfuggire alle difficoltà circa la natura fisica o psichica del suo «oggetto», non la chiameremo neanche sensazione di profumo o di un qualsiasi altro genere determinato ma ci limiteremo ad assumerla come sensazione di *q* (*SV*, 15).

Successivamente siamo invitati a considerare questa come una sensazione che costituisce l'universo intero e che dura solo per una frazione infinitesimale di secondo.



La frenologia ha costituito un tentativo primordiale di fare della psicologia una disciplina scientifica. Questa illustrazione, tratta da un manuale del 1825, cerca di stabilire un nesso fra le protuberanze del cranio e i tratti del carattere.

James si chiede quindi che cosa sarebbe necessario aggiungere a tale sensazione primaria per farne uno stato cognitivo. La sua risposta si articola in due punti: (a) ci dev'essere, nel mondo, un'altra entità che assomiglia a questa sensazione nella sua qualità q ; e (b) la sensazione deve operare, in via diretta o indiretta, su questa altra entità. La spiegazione della conoscenza offerta da James non sembra molto plausibile, tuttavia non è tanto importante guardarne la conclusione, bensì piuttosto il punto di partenza. Nella concezione jamesiana, la coscienza è composta fondamentalmente da una serie di atomi solitari, privi di ogni contesto o relazione tanto con un comportamento quanto con un corpo qualsiasi.

In anni successivi, James adottò una concezione meno atomistica

della natura della sensazione, sostenendo che, come dato di fatto empirico, la coscienza scorre in un flusso continuo, senza che nette soluzioni di continuità separino un oggetto dall'altro. Tuttavia, egli non rinunciò all'idea che la coscienza fosse un fenomeno interno, essenzialmente privato, collegato in via esclusivamente contingente con ogni manifestazione esteriore, del linguaggio e del comportamento; in via di principio, quindi, una coscienza siffatta potrebbe esistere separatamente da ogni corpo. Ma appunto, era proprio questo il modo in cui anche Descartes aveva inteso la coscienza.

I sostenitori della psicologia fisiologica concepivano la loro attività come una liberazione dalla filosofia, e sostituivano gli esperimenti all'introspezione, come metodo per lo studio della mente. Nel fare questo, però, erano in errore da due punti di vista. In primo luogo, un pensatore come James conservava l'immagine della coscienza come oggetto di introspezione: qualcosa che possiamo vedere quando vi guardiamo *dentro*; qualcosa cioè a cui noi abbiamo un accesso diretto in prima persona, ma di cui gli altri possono venire a sapere solo indirettamente, accettando la nostra testimonianza verbale o effettuando inferenze causali a partire dal nostro comportamento fisico. In secondo luogo, a prescindere da cosa ne abbiano pensato Locke e Hume, la filosofia della mente non lavora tramite scrupolose osservazioni di fenomeni interni, ma attraverso l'esame dei concetti di cui facciamo uso per esprimere la nostra esperienza.

Le carenze della nozione cartesiana di coscienza furono rese manifeste, più avanti nel xx secolo, dal lavoro di Wittgenstein (che pure ammirava in James proprio l'esponente particolarmente onesto e candido della tradizione cartesiana). Tuttavia, già nel corso della vita di James, quella che sembrò costituire la sfida più seria posta al lavoro degli psicologi sperimentali venne da un ambito disciplinare diverso: cioè dall'immagine della mente offerta dalla psicoanalisi freudiana.

L'inconscio freudiano.

Nelle sue *Lezioni introduttive sulla psicoanalisi*, Freud individua uno dei due capisaldi della propria teoria nel fatto che la maggior parte della nostra vita mentale – che si tratti di sentimenti, pensieri o atti della volontà – è inconscia. Prima di decidere se accogliere o meno questo principio, dobbiamo dunque guardare più da vicino che cosa si intenda qui per «inconscio». Questa parola ha infatti diversi sensi possibili, e a seconda di quale prendiamo la tesi di Freud oscilla fra l'ovvietà più banale e la speculazione più ardita.

È ovvio che, in ogni momento, solo una minuscola frazione di ciò che sappiamo e crediamo è presente alla coscienza, nel senso di essere

oggetto della nostra attenzione immediata. Da piú di sessant'anni conosco la filastrocca dei «Tre topolini ciechi» e credo che la battaglia di Waterloo abbia avuto luogo nel 1815, ma in tutto questo tempo le occasioni in cui ho recitato la filastrocca o fatto esplicito riferimento a quella data sono state poche, e alquanto distanti fra loro. La distinzione fra la conoscenza e il suo esercizio era già stata operata da Aristotele, nei termini della distinzione fra attualità prima e attualità seconda. Conoscere il greco, sosteneva lo Stagirita, costituisce un atto rispetto alla semplice capacità di imparare le lingue, di cui tutti gli umani sono dotati. La conoscenza del greco costituisce però solo l'attualità prima, cioè un'abilità che viene esercitata davvero solo quando si parla, si ascolta, si legge o si pensa in greco – attività che costituiscono invece propriamente l'attualità seconda. Una distinzione parallela può essere tracciata anche riguardo ai desideri, ai progetti e alle intenzioni delle persone. Senza dubbio, tutti desideriamo avere da parte una quantità adeguata di fondi per la pensione. Ma il pensiero della nostra pensione non ci occupa la mente di continuo: è solo quando ce ne stiamo curando, o quando siamo intenti a compiere determinati passi al fine di garantirci questi risparmi, che siamo consapevoli di tale desiderio.

Se questo è il modo in cui distinguere conscio e inconscio, allora l'asserzione freudiana per cui la maggior parte della nostra vita mentale è inconscia non è che un luogo comune filosofico. Ma naturalmente Freud intendeva ben piú di questo. È facile, in date circostanze, riportare alla mente le conoscenze, i pensieri e i sentimenti del tipo appena descritto. Posso citare la data della battaglia di Waterloo, se mi viene chiesta; e se un consulente finanziario mi fa delle domande sui fondi per la mia pensione, non ho problemi ad ammettere che la cosa mi interessa e preoccupa. L'inconscio postulato da Freud, al contrario, non è così facile da portare alla coscienza.

In effetti, l'inconscio freudiano prevede tre livelli. Per districarli, dobbiamo ricordare che per Freud vi sono tre insiemi di fenomeni in grado di rivelare l'esistenza dell'inconscio: i banali errori quotidiani, i racconti dei sogni e i sintomi nevrotici.

È per tutti un'esperienza frequente quella di incorrere in lapsus linguistici, di non riuscire a ricordarsi dei nomi o di non trovare qualcosa che stiamo cercando. Freud riteneva che tutte queste «paraprassie», come le chiamava, non siano affatto accidentali come sembra, e anzi possano avere motivi reconditi. A questo proposito, egli raccontava il caso di un professore di Vienna che, durante la sua lezione inaugurale, anziché dire «Non ho alcuna intenzione di sottovalutare i risultati del mio illustre predecessore» (come riportavano i suoi appunti), aveva affermato: «Ho tutta l'intenzione di

sottovalutare i risultati del mio illustre predecessore». Secondo Freud, il lapsus di quel docente forniva un'indicazione di quali fossero le sue reali intenzioni assai migliore delle parole che si era annotato. Naturalmente, il professore era perfettamente consapevole della verità del proprio atteggiamento nei confronti del lavoro del predecessore: dunque le sue intenzioni erano «inconsce» solo nel senso che egli non intendeva *esprimerle* pubblicamente. Qualcosa di simile può accadere nello scrivere come nel parlare. Freud ci racconta di un marito che, scrivendo qualche anno dopo l'affondamento del *Lusitania* alla moglie da cui era separato, la invitava a raggiungerlo al di là dell'Atlantico con le parole «salpa sul *Lusitania*», quando avrebbe voluto scrivere «salpa sul *Mauritania*». I drammaturghi, sosteneva Freud, sono da tempo consapevoli di quanto siano significative paraprassie di questo tipo. Quando Porzia, nel *Mercante di Venezia*, si dibatte fra il dovere pubblico di rimanere neutrale fra i suoi pretendenti e l'amore che prova per Bassanio, Shakespeare le fa dire, rivolta a quest'ultimo:

Una metà di me è vostra, l'altra metà è vostra...
volevo dire mia (III, II)³.

Che tali «lapsus freudiani» possano essere rivelatori di stati mentali che il parlante preferirebbe nascondere è cosa oggi ampiamente accettata. Ma bisogna notare che lo stato mentale in questione, in questi casi, può essere verificato in maniera assolutamente diretta, ottenendo una confessione dalla persona responsabile dello scivolone. Stati del genere costituiscono per Freud il livello più superficiale dell'inconscio, al quale talvolta egli si riferisce con il termine «preconscio» (*OSF XI*, 183).

Le cose stanno piuttosto diversamente quando passiamo invece al secondo metodo per introdurci nell'inconscio: l'analisi dei racconti dei sogni. L'interpretazione dei sogni, secondo Freud, «è la via maestra per la conoscenza delle attività inconsce della mente». Ma l'interpretazione non è un'attività che chi sogna possa intraprendere da solo, in maniera improvvisata: essa richiede sessioni lunghe e forse anche dolorose di lavoro con lo psicoanalista.

Freud riteneva che i sogni costituissero quasi sempre l'appagamento, nella fantasia, di un desiderio represso. Certo, pochi sogni sono rappresentazioni palesi di una soddisfazione, mentre sembra che altri, ad esempio gli incubi, siano proprio l'esatto contrario. Secondo Freud, ciò accade perché noi sogniamo in maniera per così dire codificata. Colui che sogna conferisce forma simbolica al contenuto vero, latente, d'un sogno: questo è il «lavoro onirico», che produce il contenuto manifesto, innocuo, poi riportato dal sognatore. Una volta spogliato della sua forma simbolica, il contenuto latente del sogno può assai spesso rivelarsi di natura sessuale, e anzi edipica.

Tuttavia, Freud ci avvisa che «Un franco sogno di rapporti sessuali con la propria madre, come quello a cui allude Giocasta nell'*Edipo re*, è cosa rara rispetto ai numerosissimi sogni che la psicoanalisi deve poi interpretare nello stesso senso» (OSF X, 158).

Come si fa a decodificare un sogno e a scomporre il lavoro onirico? È facile dare a ogni sogno una valenza sessuale, se si assume che ogni oggetto appuntito (come un ombrello) rappresenti un pene e che ogni oggetto capace di contenere (come una borsa) rappresenti i genitali femminili. Ma il metodo di Freud non era affatto così grezzo. Egli non credeva che fosse possibile creare un dizionario universale per collegare i simboli a ciò che questi significavano. Era possibile scoprire la valenza di un elemento onirico per un particolare sognatore solo trovando che cosa il sognatore stesso associava a quell'oggetto. Solo dopo aver condotto tale esplorazione si sarebbe potuta scoprire la natura del desiderio inconscio il cui appagamento era stato fantasticato nel sogno.

Il terzo (anche se primo in ordine cronologico) metodo con cui Freud si proponeva di esplorare l'inconscio era attraverso l'esame dei sintomi nevrotici. Un caso tipico è il seguente. Uno dei suoi pazienti, uno studente austriaco, era in vacanza in un luogo di villeggiatura. Di colpo, costui si era fatto prendere dal pensiero ossessivo di essere troppo grasso, e aveva preso quindi a ripetersi: «Ich bin zu dick» (letteralmente: «sono troppo grasso»). Rinunciò dunque a ogni cibo pesante, e prese l'abitudine di alzarsi da tavola prima del dolce, per andare a scorrazzare in montagna nella calura di agosto. «Il nostro paziente riuscì a darsi una spiegazione di questo assurdo comportamento ossessivo solo quando gli venne in mente che in quell'epoca anche la donna amata villeggiava nello stesso posto, ma era in compagnia di un cugino inglese che la colmava di premure e di cui egli era gelosissimo. Il nome del cugino era [...] *Dick*». Pertanto lo scopo di quel paziente nel dimagrire, suggerisce Freud, era di sbarazzarsi di questo *Dick* (OSF VI, 31-32).

La procedura adottata da Freud per scoprire i livelli più profondi dell'inconscio rivela una certa circolarità. Prima si sostiene che l'esistenza di questi livelli più profondi debba essere dimostrata dalle evidenze dei sogni e delle nevrosi. Tuttavia i sogni e i sintomi nevrotici, sia presi da soli sia nell'interpretazione che ne dà il paziente non guidato nell'analisi, non rivelano le credenze, i desideri e i sentimenti di cui si suppone che l'inconscio si sostanzi. Affinché la cura sia efficace, il paziente deve riconoscere questo presunto desiderio latente. Ma la decodifica fornita dall'analista viene spesso rifiutata dal paziente, mentre il criterio del successo nella decifrazione consiste nell'accordo del messaggio decodificato con la nozione di inconscio posseduta dall'analista. Questa nozione, pure, si suppone

che appunto derivi dall'esplorazione dei sogni e dei sintomi, e non che la preceda.

Verso la fine della sua vita, Freud sostituì la dicotomia di conscio e inconscio con uno schema composto da tre elementi. Nell'*Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932) egli scriveva: «Super-io, Io ed Es sono dunque i tre regni, territori, province, in cui noi scomponiamo l'apparato psichico della persona» (*OSF XI*, 184). L'Es è il luogo inconscio degli appetiti, dell'amore e delle pulsioni istintuali. È governato dal principio del piacere, ed è più vasto e più oscuro di tutte le altre parti dell'animo. «Le leggi logiche del pensiero non si applicano all'Es, e questo vale soprattutto per il principio di non contraddizione. Impulsi contrari fra loro coesistono fianco a fianco, senza per questo annullarsi o indebolirsi a vicenda».

L'Io, per contrasto, rappresenta la ragione e il senso comune, ed è fedele al principio di realtà. È la parte dell'animo che si trova maggiormente in contatto con il mondo esterno, quale viene percepito dai sensi. L'Io è il cavaliere, l'Es il cavallo. «Il cavallo fornisce la forza motrice, mentre al cavaliere spetta la prerogativa di decidere l'obiettivo verso cui dirigersi e di guidare il poderoso animale». Tuttavia, il controllo che l'Io esercita non è assoluto: questi è come un monarca costituzionale, che deve riflettere a lungo e profondamente prima di porre il veto a una decisione del parlamento. La psicoanalisi, tuttavia, può rafforzare la presa dell'Io sull'Es, e assisterlo nel suo compito di controllo dei desideri istintuali, scegliendo momenti innocui in cui soddisfarli o devianandone l'espressione. Variando la metafora da lui adottata, Freud descrive l'operare dell'Es in termini idraulici, come un flusso di energia che può trovare uno sfogo normale, essere incanalato in uscite alternative, oppure essere ostruito da una diga, con risultati catastrofici.

Il Super-io, infine, è un'autorità che osserva, giudica e punisce il comportamento dell'Io. Una forma delle sue manifestazioni consiste nei richiami della coscienza, cioè nel proibire certe azioni in anticipo, e nel rimproverare l'Io per esse, dopo che si sono compiute (*OSF XI*, 173-74). Il Super-io non è presente dalla nascita, e nella prima fanciullezza il suo posto è occupato dall'autorità dei genitori. Mentre il bambino si sviluppa, il Super-io prende in carico una metà delle funzioni dei genitori – non il loro affetto o le loro cure, ma solo la loro durezza e severità, quindi le loro funzioni preventive e punitive. Il Super-io è allora anche «il vettore degli ideali dell'Io, mediante il quale l'Io misura se stesso, che l'Io emula e alla cui richiesta di sempre maggiore perfezione esso si sforza di adempiere».

Freud sosteneva che le modifiche apportate alla precedente formulazione della propria teoria gli erano apparse necessarie a partire dall'osservazione dei pazienti in cura sul suo divano. Eppure la

spiegazione della mente, in questa forma tarda, ricorda da vicino l'anima tripartita della *Repubblica* di Platone⁴. L'Es corrisponde a quella parte dell'anima che Platone chiama «concupiscibile» (*epithymetikon*), e che costituisce la fonte dei desideri riguardanti il cibo e il sesso. L'Io ha molto in comune con la parte «razionale» (*logistikon*), la facoltà del ragionamento descritta da Platone come quella parte dell'anima che più è in contatto con la realtà, e che ha il compito di controllare il desiderio istintuale. Infine, il Super-io ricorda la parte «irascibile» (*thymoeides*): come quest'ultima, anch'essa è una forza punitiva e non razionale al servizio della moralità, nonché la fonte della vergogna e della rabbia dirette verso se stessi.

L'Io descritto da Freud deve insomma soddisfare tre signori tirannici: il mondo esterno, il Super-io e l'Es.

Aizzato così dall'Es, limitato dal Super-io, respinto dalla realtà, l'Io lotta per venire a capo del suo compito economico di stabilire l'armonia tra le forze e gli influssi che agiscono in lui e su di lui; e si comprende perché tanto spesso non riusciamo a reprimere l'esclamazione: «La vita non è facile!» (*OSF* XI, 189).

Come Platone, Freud identifica la salute mentale con l'armonia fra le parti dell'anima, e la malattia con la discordia irrisolta fra queste. «Fintanto che l'Io e le sue relazioni con l'Es rispondono a queste condizioni ideali (ovvero, di controllo armonioso), non si avrà alcun disturbo nevrotico». L'intero sforzo dell'Io consiste in «una riconciliazione nelle varie relazioni che dipendono da esso». Se tale riconciliazione viene a mancare, si sviluppano forme di disordine mentale, e Freud descrive in dettaglio anche i sintomi di diverse tipologie con cui si manifesta questo conflitto interiore.

La psicologia filosofica nel «Tractatus».

Mentre Freud, nella capitale austriaca, teneva le sue lezioni di *Introduzione alla psicoanalisi*, Wittgenstein, arruolato nell'esercito austroungarico, era intento a costruire nei propri taccuini un modello di mente affatto diverso. Egli ammetteva che la psicologia fosse una scienza genuinamente empirica, e considerava la relazione tra la filosofia della mente e la psicologia analoga a quella che sussiste tra la filosofia in generale e le scienze naturali. Il compito della filosofia consisteva pertanto, secondo lui, nel rendere chiare le proprie stesse proposizioni e nel tracciare i limiti delle proprie competenze (*T* 4.112, 4.113). Questo compito sarebbe stato raggiunto analizzando gli enunciati che supportano le credenze, i giudizi, la percezione e simili; ma soprattutto, proiettando la luce della logica sulla natura del pensiero.

Quanto al pensiero, la prima cosa che il *Tractatus* ci dice è che si

tratta di un'immagine logica dei fatti. Un'immagine logica è un'immagine la cui forma di raffigurazione – quella che ha in comune con ciò che raffigura – è una forma logica. Le immagini ordinarie possono avere in comune con ciò che raffigurano più della forma logica, proprio come un quadro ha la forma spaziale in comune con un paesaggio. Ma il pensiero è un'immagine nella mente, che ha in comune con quel che raffigura nient'altro che la forma logica.

Talvolta Wittgenstein identifica i pensieri con le proposizioni (T 4). Tuttavia, esaminando da vicino l'uso che egli fa di «proposizione», risulta chiaro che sono in gioco due elementi diversi. C'è un segno proposizionale, o enunciato, che cattura e mantiene una relazione fra parole, scritte o proferite. Ma c'è anche ciò che è espresso dal segno proposizionale, ovvero il pensiero, che di per sé consiste nel catturare e mantenere una relazione fra elementi psichici. Wittgenstein rifiutò di prendere una posizione su che cosa costituisca la natura precisa di tali elementi, poiché, sosteneva, si tratta di un compito riservato alla psicologia empirica (T 3.1 e 3.11-12). Un segno proposizionale può essere una proposizione solo se viene proiettato sul mondo da un pensiero, e di converso una relazione fra elementi mentali può essere un pensiero solo se consiste nella proiezione sul mondo d'un segno proposizionale (T 3.5).

«Nella proposizione il pensiero può essere espresso così che agli oggetti del pensiero corrispondano elementi del segno proposizionale» (T 3.2). Gli «oggetti del pensiero» sono quegli elementi psichici la cui reciproca relazione costituisce il pensiero. Una proposizione è analizzata completamente quando gli elementi del segno proposizionale corrispondono agli elementi del pensiero. Una proposizione non analizzata del linguaggio ordinario non intrattiene questa relazione col pensiero; al contrario, essa maschera il pensiero. Se siamo in grado di comprendere il linguaggio ordinario e afferrare il pensiero che si cela fra le sue pieghe, è solo in virtù di convenzioni tacite ed enormemente complesse. Nel *Tractatus*, Wittgenstein si avvicina a Freud nell'attribuire un grande peso alle operazioni inconsce della mente: la struttura dei pensieri che sta al di là dei nostri proferimenti è un qualcosa di cui non possediamo la benché minima consapevolezza.

Fra tutti i nostri pensieri, sembra che ve ne siano alcuni che riguardano altri pensieri, ad esempio le proposizioni che riportano credenze e giudizi. Questi casi paiono contraddire la tesi generale del *Tractatus* secondo cui una proposizione può occorrere all'interno di un'altra solo vero-funzionalmente, dal momento che un enunciato come «A crede che p » non è funzione della verità di p . Wittgenstein affronta il problema in maniera drastica: questi enunciati non sono affatto enunciati genuini.

È chiaro, spiega Wittgenstein, che «“A crede che *p*”, “A pensa *p*”, “A dice *p*” sono della forma ““*p*” dice *p*”. E qui si tratta non d’una coordinazione d’un fatto e d’un oggetto, ma della coordinazione di fatti per coordinazione dei loro oggetti» (T 5.542). «“*p*” dice *p*» è una pseudo-proposizione, un tentativo di dire quello che può solo essere mostrato. Infatti una proposizione può solo mostrare il suo senso, non dirlo. Potremmo pensare che, secondo il *Tractatus*, il fatto che, ad esempio, nell’enunciato «Londra è piú grande di Parigi», il termine «Londra» compare alla sinistra di «è piú grande di» mentre «Parigi» si trova alla sua destra ci dica che Londra è piú grande di Parigi. Ma in realtà, solamente l’unione di questo fatto e delle convenzioni della lingua italiana possono dire una cosa del genere. Quello che costituisce ciò che è detto in un certo enunciato sta negli elementi che il segno proposizionale condivide con tutti gli altri segni proposizionali che potrebbero essere impiegati allo stesso scopo, e potrebbe essere descritto – per assurdo – solo specificando esplicitamente tutte le tacite convenzioni dell’italiano.

Supponiamo che io abbia un certo pensiero: il mio pensare questo pensiero consisterà di certi elementi psichici – magari immagini mentali o impressioni interne – che stanno in una certa relazione reciproca. Il fatto che tali elementi stiano in questa o quella relazione costituisce un fatto psicologico, di competenza della scienza. Eppure, che tali elementi abbiano il significato che hanno non rappresenta un fatto scientifico: siamo noi e le nostre convenzioni che conferiamo un significato ai segni. Ma allora, dove sono quegli atti di volontà che attribuiscono il significato, stabilendo le convenzioni? Certamente, non possono risiedere in quell’anima empirica che viene studiata da una psicologia superficiale: qualsiasi relazione fra quell’atto volitivo e una qualunque coppia di oggetti costituirebbe un fatto di pertinenza scientifica, pertanto non capace di quell’ineffabile attività in cui consiste il conferimento di significato. Quando assegno un significato ai simboli che uso, l’Io che lo fa dev’essere un io metafisico, non il Sé dell’introspezione studiato dalla psicologia. Il pensiero, a differenza del linguaggio, disporrà sempre della complessità appropriata per raffigurare i fatti del mondo. Ma la sua complessità conferisce solo la possibilità della raffigurazione. Che un pensiero raffiguri effettivamente, quindi in modo vero o falso, dipende dal significato dei suoi elementi, e ciò è dato dalla volontà extra-psicologica che assegna a tali elementi un’applicazione e un uso (T 5.631 sgg.).

L’intenzionalità.

La filosofia della mente esposta nel *Tractatus* è immatura e poco credibile, e lo stesso Wittgenstein piú tardi se ne sarebbe reso conto.

Tuttavia, molti di coloro che lessero il suo lavoro all'epoca della pubblicazione dovettero osservare che esso ignorava quello che molti contemporanei consideravano l'aspetto centrale negli atti e nei processi mentali, vale a dire l'intenzionalità. Come abbiamo visto, il concetto di intenzionalità, d'origine medievale, era stato reintrodotta in filosofia da Brentano nel XIX secolo, e Husserl gli aveva dato un grande rilievo nelle sue *Ricerche logiche* (1901-902) e nelle *Idee* (1913).

Nel suo libro *La psicologia dal punto di vista empirico* (1874), Brentano aveva cercato di rinvenire una proprietà capace di distinguere i fenomeni psichici da quelli fisici. Aveva preso in considerazione, e rigettato, l'idea che il carattere distintivo dei fenomeni psichici fosse la loro mancanza di estensione. Propose quindi un diverso criterio discriminante:

Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli scolastici medievali chiamarono l'in/esistenza (*Inexistenz*) intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto, e che noi, anche se con espressioni non del tutto prive di ambiguità, vorremmo definire il riferimento a un contenuto, la direzione verso un oggetto (che non va inteso come una realtà), ovvero l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ciascuno nello stesso modo. Nella presentazione qualcosa è presentato, nel giudizio qualcosa viene accettato o rifiutato, nell'amore qualcosa viene amato, nell'odio odiato, nel desiderio desiderato, ecc.

Tale in/esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza possiamo definire psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto (*PE* I, 154-55).

Questo celebre passo non è totalmente chiaro. È vero che dove c'è amore qualcosa è amato e dove c'è odio qualcosa è odiato – ma non è altrettanto vero che se c'è del riscaldamento, qualcosa è riscaldato? Eppure «riscaldare» non è un verbo che designa qui alcunché di psicologico. Come può quindi Brentano affermare che la direzionalità oggettuale è peculiare dei fenomeni psicologici, quando sembra piuttosto un carattere comune di tutti i verbi transitivi, cioè di quei verbi che «prendono l'accusativo»?

La risposta si fa chiara se osserviamo le fonti scolastiche di Brentano, che distinguevano fra due tipi di azioni, immanenti e transitive. Queste ultime sono le azioni che modificano i loro oggetti (riscaldare è un'azione transiente, che rende il suo oggetto più caldo). Le azioni immanenti non modificano i loro oggetti, bensì i loro agenti. Per scoprire se il dottore ha curato il suo paziente, esaminiamo il paziente; per scoprire se ne è innamorato, dobbiamo invece osservare il dottore. La distinzione brentaniana tra fenomeni psichici e fisici corrisponde dunque appunto alla distinzione fra azioni immanenti e azioni transitive⁵.

Husserl aveva ripreso da Brentano il concetto scolastico di intenzionalità e ne aveva fatto uno dei perni del suo sistema, dal 1901 in avanti. Nella quinta delle *Ricerche logiche* egli ci dice che la coscienza consiste di esperienze o atti intenzionali, ed effettua quindi una serie di distinzioni fra elementi diversi che si ritrovano nella coscienza. L'intenzionalità di un atto è ciò che quell'atto *riguarda*, e viene anche detta la materia dell'atto, il suo senso o, con una terminologia successiva, il «noema». L'intenzionalità è conferita a un oggetto mentale tramite un atto di significazione (*Meinen*). Ci sono due tipi di significato: in uno si conferisce significato a una parola, nell'altro si dà senso a una proposizione. «Secondo questa teoria, ogni significato è nominale oppure proposizionale o, come potremmo dire ancor meglio: ogni significato è il significato di una proposizione enunciativa intera o una sua parte possibile» (*RLH* 6. 1; II, 311).

Ogni atto mentale sarà un atto d'un certo tipo, appartenente ad alcune specie particolari e determinato dalla sua materia: ogni pensiero di un cavallo, qualunque pensiero sia, appartiene alla stessa specie, e il concetto *cavallo* è precisamente la specie alla quale appartengono tutti questi pensieri. Allo stesso modo, ogni volta che qualcuno formula il giudizio per cui «Il sangue non è acqua», il significato di quel giudizio, la proposizione *il sangue non è acqua*, è precisamente la specie alla quale appartengono tutti questi atti di giudizio. Se A concorda con il giudizio di B, allora, ancorché i giudizi di A e B siano eventi mentali individuali e distinti, essi sono istanze della stessa specie, dal momento che hanno la stessa materia. Nei suoi scritti posteriori, Husserl chiamò «noesi» l'atto individuale e «noema» il contenuto specifico.

Oltre ad avere una materia, gli atti hanno una qualità. Non sono solo le parole e gli enunciati – e i corrispondenti atti e stati mentali, come conoscere e credere – ad avere significato: anche la percezione, l'immaginazione, l'emozione e la volizione lo possiedono. Se vedo Roma o immagino Roma, questi atti mentali hanno la stessa materia, ovvero il medesimo oggetto intenzionale, ma dato che vedere è diverso da immaginare, sono atti di qualità diversa (*RLH* 6. 22; II, 330).

La teoria dell'intenzionalità di Husserl fu una teoria feconda, e l'esposizione che egli ne diede contiene molte osservazioni acute e preziose distinzioni. Tuttavia, la natura dell'atto di significazione, che sorregge l'universo dei fenomeni mentali, rimane profondamente misteriosa. Durante gli anni Venti e Trenta, alcuni filosofi tentarono di presentare una filosofia della mente che prescindesse totalmente dall'intenzionalità. Bertrand Russell, nella sua *Analisi della mente*, presentò una spiegazione del desiderio che lo rendeva definibile nei termini degli eventi che lo finalizzano. Dunque, «un evento mentale di

ogni genere – una sensazione, un’immagine, una credenza o un’emozione», scriveva Russell,

può essere causa di una serie di azioni che continuano, se non interrotte, fino alla realizzazione di un qualche stato di cose più o meno definito. Chiamiamo una tale serie di azioni un «ciclo di comportamento» [...] La proprietà di causare un ciclo di eventi del genere è detta «disagio» [...] il ciclo termina in una condizione di quiete, o d’un tipo di azione che tende a preservare lo *status quo*. Lo stato di cose in cui si realizza questa condizione di quiete è detto «scopo» del ciclo, e l’evento mentale che all’inizio aveva chiamato in causa il disagio è chiamato «desiderio» dello stato di cose che porta la quiete. Un desiderio è detto «conscio» quando è accompagnato da una credenza vera sullo stato di cose che porterà quiete, altrimenti è detto «inconscio» (*AnM*, 75).

Secondo Russell, gli eventi mentali che possiedono la caratteristica del disagio sono dunque la causa scatenante dei cicli di comportamento. La natura di tali eventi non viene chiarita nel suo sistema. Ma altri filosofi e psicologi, nello spiegare desiderio ed emozione, rinunciarono del tutto alla nozione di evento mentale. Per la scuola comportamentista, soprattutto dopo che nel 1927 Pavlov aveva presentato la sua teoria dei riflessi condizionati, la relazione fra eventi mentali ed eventi corporei non era più da considerarsi un nesso di natura causale. Da tale punto di vista, i cicli di comportamento non erano allora l’effetto di eventi mentali, bensì i costituenti effettivi di cose quali il desiderio e la soddisfazione. Per i comportamentisti, riportare atti o stati mentali equivaleva a riportare, in forma mascherata, frammenti di comportamento corporeo oppure, al massimo, tendenze ad assumere certi comportamenti fisici. L’intenzionalità era in tal modo scomparsa dalla psicologia.

La filosofia della mente del secondo Wittgenstein.

Fu in reazione alla spiegazione che Russell aveva offerto del desiderio e dell’aspettativa che Wittgenstein cominciò a sviluppare la versione più tarda della sua filosofia della mente. A suo dire, quello che era sbagliato nel resoconto offerto da Russell era precisamente il fatto che esso ignorava l’intenzionalità, la quale invece era d’importanza capitale – Wittgenstein ora concordava in questo con Husserl – per la comprensione del linguaggio e del pensiero. Uno dei maggiori problemi della filosofia consisteva dunque nel rendere conto in modo corretto dell’intenzionalità.

«Questo dev’essere lui» (quest’immagine *lo* rappresenta): qui sta l’intero problema della rappresentazione.

Qual è il criterio per dire come si debba verificare il fatto che quest’immagine è il ritratto di quest’oggetto – cioè, *intende* rappresentare quest’oggetto? La somiglianza non trasforma l’immagine in un ritratto (potrebbe essere ingannevolmente simile a Tizio, e ciò nonostante essere il ritratto di Caio, cui

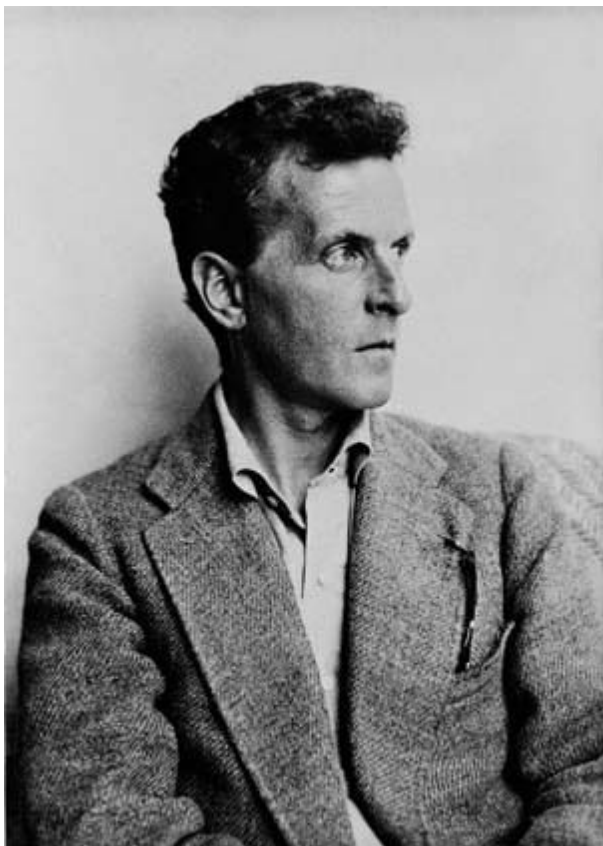
però somiglia di meno) [...]

Quando ricordo un mio amico, e «lo vedo davanti a me», che cos'è qui la connessione tra l'immagine della memoria e il suo oggetto? La somiglianza? (GF, 67).

Il risultato cui pervenne Wittgenstein, in filosofia della mente, fu di offrire un quadro che preservasse l'intenzionalità negata dai comportamentisti, senza per questo accettare la rappresentazione cartesiana della coscienza nella quale era immersa la teoria husserliana.

Si potrebbe descrivere il contributo apportato da Wittgenstein alla filosofia della mente affermando come egli abbia mostrato chiaramente, e con una sensibilità ineguagliata, che la mente umana non è uno spirito, e neppure uno spirito incarnato. In primo luogo, non c'è alcunché di simile a un ego cartesiano – un *sé*, un *moi* – al quale ci si riferisce quando si proferisce qualcosa in prima persona. E ciò non perché la parola «io» si riferisca a qualcosa di diverso da un *sé*; la ragione sta piuttosto nel fatto che «io» non è un'espressione riferita proprio ad alcunché. Il *sé* è una scheggia di non-senso filosofico, originata da una cattiva comprensione del pronome riflessivo.

Quando Descartes sosteneva di poter dubitare di avere un corpo, ma di non poter dubitare di esistere, essenziale per il suo argomento era la possibilità di utilizzare il termine «io» per riferirsi a qualcosa di cui il suo corpo non faceva parte. Ma proprio qui allignava un enorme fraintendimento: il mio «*sé*» non è una parte di me stesso, né tantomeno una parte centrale di me stesso; esso piuttosto – per quanto ciò suoni abbastanza ovvio – è me stesso. Parliamo del «mio corpo», ma il pronome possessivo non implica l'esistenza di un «io» che sia il proprietario del corpo, il quale sarebbe altro da me stesso. Il mio corpo non è il corpo che io ho, ma il corpo che io sono, proprio come la città di Roma non è la città che Roma ha ma la città che Roma è.



Fotografia di Wittgenstein scattata nel periodo in cui stava elaborando l'ultima versione della sua filosofia della mente.

Affermare che la mente non è spirito ha poi anche un secondo significato: essa non è un *medium* spettrale di qualche tipo, né un luogo di eventi e processi mentali accessibile solo tramite l'introspezione. Wittgenstein attaccò a più riprese questa sorta di mitologia circa la natura della mente, che noi tutti pure siamo inclini ad accettare. Noi immaginiamo cioè che nelle nostre menti sia all'opera una sorta di meccanismo: un meccanismo strano, che funziona molto bene nel misterioso *medium* che gli è proprio, ma che, se inteso come meccanismo nel senso ordinario, si rivela del tutto incomprensibile. Wittgenstein pensava che anche questo fosse un frammento di non-senso, nascosto o latente. Il modo per renderlo manifesto consisteva dunque semplicemente nell'immaginare che questo meccanismo esista davvero.

Si è tentati per esempio di pensare che, quando riconosciamo qualcuno, ciò che in realtà facciamo è consultare un'immagine mentale di questa persona e controllare se ciò che al momento vediamo le corrisponde. Wittgenstein suggerisce che, se abbiamo in

mente questa idea insensata, possiamo scorgere da soli che essa è priva di senso, e non contribuisce affatto a spiegare il fenomeno del riconoscimento. Se supponiamo che questo processo abbia luogo nel mondo reale, e consideriamo dunque quell'immagine come reale e non solo mentale, allora il problema del riconoscimento semplicemente si ripresenta: come facciamo a riconoscere che questa immagine ritrae una persona particolare, così da poterla usare per riconoscerla? In realtà, l'unica cosa che in questo caso ci ha dato l'illusione d'una spiegazione è la natura nebulosa della supposizione originaria, cioè che l'ambientazione di questo processo sarebbe dovuta essere appunto quel *medium* spettrale che è la mente.

Secondo alcuni filosofi e psicologi, il compito d'una teoria scientifica della mente consiste nello stabilire un principio di correlazione fra le occorrenze di stati e processi mentali e le occorrenze di stati e processi del cervello. Questa correlazione risulterebbe possibile se gli eventi mentali stessi (ad esempio i pensieri, o la comprensione nel suo balenare improvviso) fossero misurabili alla maniera degli eventi fisici. Ma né il pensiero né la comprensione sono processi che si svolgono in un *medium* psichico, allo stesso modo in cui l'elettrolisi e l'ossidazione sono processi che hanno luogo in un *medium* fisico. Il pensiero e la comprensione non sono affatto processi, come Wittgenstein ha mostrato attraverso una minuziosa analisi dell'uso delle parole «pensare» e «comprendere». Da tale analisi risulta ad esempio che i criteri con i quali decidiamo se qualcuno comprende o meno un enunciato sono affatto diversi da quelli che usiamo per stabilire quali processi mentali sono in corso nella sua mente mentre questi proferisce o scrive quell'enunciato (*GF*, 112-13).

Coloro che concepiscono la mente come un *medium* spettrale, e il pensiero e la comprensione in termini di processi che vi si svolgono, ritengono che con l'introspezione – e solo con essa – sia possibile accedere a tale *medium*. Secondo questo modo di vedere, la mente è uno spazio interiore che merita di essere esplorato almeno quanto lo spazio esterno. Ma mentre a ciascuno – posto che abbia tempo, denaro ed energia a sufficienza – è dato di esplorare il medesimo spazio esterno, quanto allo spazio interno, invece, ognuno di noi può soltanto esplorare il proprio. E tale esplorazione si realizza scrutando dentro qualcosa a cui noi abbiamo accesso diretto, ma di cui gli altri possono avere notizia solo indirettamente, fidandosi della nostra parola o effettuando inferenze dal nostro comportamento fisico. La connessione fra coscienza, da un lato, e linguaggio e comportamento, dall'altro, in base a questo modo di vedere è concepita alla stregua d'una pura contingenza.

Demolire questa concezione costituí uno dei grandi meriti di

Wittgenstein. Se la connessione fra coscienza ed espressione è meramente contingente, allora per quel che ne sappiamo ogni cosa nell'universo potrebbe essere dotata di coscienza. Affermare che la sedia sulla quale adesso sono seduto possa essere cosciente è perfettamente consistente con l'idea che la coscienza sia qualcosa di privato, con cui possiamo venire in contatto solamente nel caso di noi stessi. Perché mai infatti, a quanto ne sappiamo, la sedia non potrebbe essere in preda a un dolore tremendo? Naturalmente, se le cose stanno così, dobbiamo anche ipotizzare che essa manifesti una stoica capacità di resistenza. Ma perché no?

Se in realtà la coscienza è connessa in via solo contingente alla sua espressione comportamentale, come possiamo inoltre avere una qualche certezza, quando pretendiamo di ascrivere la coscienza anche agli altri esseri umani? La sola prova che abbiamo del fatto che gli uomini ne sono dotati sta nel fatto che ciascuno di noi, se guarda dentro di sé, *lí* vede la coscienza. Ma come si può pretendere di generalizzare con tanta leggerezza il proprio singolo caso individuale? Non è in alcun modo possibile guardare dentro gli altri; l'essenza dell'introspezione sta anzi proprio in questo: si tratta di qualcosa che tutti quanti dobbiamo fare da soli. Né tantomeno possiamo effettuare inferenze causali dal comportamento delle altre persone. Non sarà mai possibile infatti stabilire una correlazione fra la coscienza delle altre persone e il loro comportamento, dal momento che il primo termine di tale correlazione, in via di principio, non è affatto osservabile.

Scriveva Wittgenstein: «Soltanto dell'uomo vivente, e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni; che veda, che sia cieco, che oda, che sia sordo; che sia in sé o che non sia cosciente» (*RF* 1. 281). Questo passo non deve portarci però a concludere che Wittgenstein fosse un comportamentista: qui egli non sta identificando l'esperienza con il comportamento, e nemmeno con certe disposizioni comportamentali. Il punto è questo: le esperienze che possiamo avere dipendono dalle nostre *possibilità* di comportamento. Solo chi sa giocare a scacchi può sentire il desiderio di arroccare, e solo chi sa parlare può essere sopraffatto dall'impulso di imprecare. Solo un essere che può mangiare può avvertire la fame, e solo chi è in grado di distinguere fra luce e oscurità può avere esperienze visive.

La relazione fra certi tipi di esperienze e la capacità di comportarsi in un certo modo non costituisce un nesso meramente contingente. Dato un certo stato di cose, Wittgenstein distingueva due tipi di evidenze che ne possiamo avere, da lui chiamate rispettivamente «sintomi» e «criteri». Laddove la connessione fra un certo tipo di evidenza e le conclusioni che se ne traggono è questione di scoperta empirica, tramite teoria e induzione, l'evidenza può essere detta

sintomo d'un certo stato di cose. Dove invece la relazione fra evidenza e conclusione non viene scoperta mediante indagine empirica, ma è qualcosa che dev'essere afferrato da chiunque possieda il concetto dello stato di cose in questione, allora l'evidenza non è un mero sintomo, bensí un *criterio* dell'evento in questione. Un cielo rosso di sera può essere un sintomo del bel tempo che verrà la mattina dopo, ma l'indomani l'assenza di nuvole, lo splendore del sole e cosí via non sono soltanto sintomi, bensí criteri del bel tempo. Allo stesso modo, il grattarsi è un criterio del prurito, e recitare «Tre topolini ciechi» è un criterio della conoscenza di questa filastrocca – anche se ovviamente non tutti coloro che avvertono prurito si grattano, e si possono conoscere i versi di una filastrocca per anni e anni anche se non la si recita mai.

Sfruttare la nozione di «criterio» consentí a Wittgenstein di mantenere salda la rotta, navigando fra la Scilla del dualismo e la Cariddi del comportamentismo. In accordo con i dualisti, egli ammetteva che alcuni particolari eventi mentali potessero avere luogo senza un corrispondente mutamento corporeo. Insieme con i comportamentisti, invece, sosteneva che la possibilità di ascrivere gli atti mentali alle persone dipendesse dal fatto che tali atti avessero, in generale, un'espressione comportamentale.

Se identificare la mente con il comportamento costituisce un errore, secondo Wittgenstein è comunque ancora piú sbagliato identificare la mente con il cervello. Un materialismo siffatto costituisce un errore filosofico ancora piú grossolano del comportamentismo, in quanto la connessione fra mente e comportamento è assai piú intima di quella fra mente e cervello. La relazione fra mente e comportamento è una relazione di criterio, qualcosa che precede l'esperienza; mentre la connessione fra mente e cervello è di natura contingente, può essere scoperta dalla scienza empirica. Qualunque scoperta di collegamenti fra la mente e il cervello deve assumere come punto di partenza i concetti che ogni giorno usiamo per descrivere la mente: concetti che si innestano su criteri comportamentali.

È abbastanza strano notare, peraltro, che gli sviluppi della filosofia della mente da Wittgenstein in avanti hanno mostrato come sia senz'altro possibile combinare gli errori del materialismo con quelli del dualismo. Uno degli abbagli piú costanti circa la natura della mente è l'immagine della relazione fra mente e corpo come rapporto fra un omuncolo – ossia una persona in formato ridotto – da una parte, e un attrezzo, uno strumento o una macchina dall'altra. Noi oggi sorridiamo, nel vedere come i pittori medievali rappresentassero la morte della Vergine mostrando una vergine in miniatura che esce dalla bocca di Maria; eppure possiamo ritrovare la stessa idea di fondo anche nei luoghi apparentemente piú impensabili, compresi gli scritti

degli scienziati cognitivi.

Quando riportò per la prima volta le occorrenze delle immagini retiniche, Descartes ci mise in guardia contro il pericolo che la somiglianza fra le immagini e i loro oggetti ci inducesse a pensare di avere un altro paio di occhi nel cervello, i quali, quando vediamo un oggetto, ne vedono le immagini. Egli stesso credeva però che la vista dovesse spiegarsi come l'incontro fra l'anima e un'immagine, nella ghiandola pineale. Tale spiegazione costituiva una versione particolarmente suggestiva di quella che sarebbe poi stata ribattezzata «la fallacia dell'omuncolo» – ovvero il tentativo di spiegare l'esperienza e il comportamento dell'uomo postulando la presenza d'un essere umano minuscolo all'interno di ciascun individuo.

Cosa c'è che non va nella fallacia dell'omuncolo? Di per sé non c'è niente di erroneo nel parlare di immagini nel cervello, se con questo si intende parlare di regolarità cerebrali, osservabili da un neurofisiologo, che possono essere mappate in modo da corrispondere a caratteri dell'ambiente visibile. Quello che è fuorviante è prendere queste corrispondenze alla stregua di rappresentazioni, considerarle visibili alla mente e sostenere che la visione consiste nella percezione di tali immagini da parte della mente.



Mosaico in San Marco a Venezia che mostra Dio nell'atto di infondere l'anima ad Adamo; l'anima è rappresentata come un omuncolo con le ali.

L'aspetto ingannevole di tutto ciò sta nel fatto che un resoconto del genere, in realtà, finge soltanto di spiegare la visione, ma non fa che riproporre proprio quelle caratteristiche che avrebbero richiesto di essere esplicate nella loro incomprensibilità. Solo se concepiamo la relazione fra una mente e un'immagine nella ghiandola pineale esattamente nei termini della relazione fra un essere umano e la visione che questi ha di certe immagini presenti nel suo ambiente, infatti, possiamo credere che parlare di incontro fra mente e immagine abbia il benché minimo potere chiarificatore. In quel modo, invece, tutto ciò che nell'essere umano richiede una spiegazione non fa che riproporsi, beffardo e inspiegato, in forma di manichino.

Gli energici sforzi che pure sono stati fatti di recente per costruire una nuova scienza cognitiva della mente hanno ora portato ad affidare al cervello o a una sua porzione il ruolo dell'omuncolo. Può capitare

di sentir dire che il nostro cervello pone domande, risolve problemi, decodifica segnali e costruisce ipotesi. Coloro che attribuiscono capacità umane a parti degli esseri umani sono del tutto inconsapevoli dell'avvertimento wittgensteiniano di cui sopra: «Soltanto dell'uomo vivente, e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni». Ma la stessa osservazione era stata fatta, millenni fa, da Aristotele, che ebbe a scrivere: «Dire che l'anima è in collera equivarrebbe a dire che l'anima tesse o che costruisce una casa. In realtà forse è preferibile dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo dell'anima» (*De an.* 408b 12-15).

La filosofia della mente di Wittgenstein era in effetti più vicina a quella di Aristotele di quanto non sia prossima alla psicologia materialista contemporanea. Wittgenstein ammette la possibilità che vi siano attività mentali prive di qualunque correlato cerebrale:

Nessuna assunzione mi sembra più naturale di quella che all'associare e al pensare non è coordinato nessun processo nel cervello; e, precisamente, in modo che dai processi cerebrali sarebbe impossibile leggere i processi del cervello [...] (*Zet* 608).

È dunque perfettamente possibile che certi fenomeni psicologici non si *possano* indagare fisiologicamente, perché a essi non corrisponde alcunché di fisiologico (*Zet* 609).

Ho visto quest'uomo molti anni fa; ora lo vedo di nuovo, lo riconosco, mi ricordo del suo nome. E perché nel mio sistema nervoso dovrebbe esserci una causa di questo ricordo? [...] Perché non devono esserci regolarità psicologiche a cui non corrisponda *nessuna* regolarità fisiologica? Se questo manda all'aria il nostro concetto di causalità, ebbene era ora che qualcosa lo mandasse all'aria (*Zet* 610).

Questo attacco frontale all'idea che i fenomeni mentali debbano avere controparti fisiche non aveva lo scopo di difendere alcuna sorta di dualismo. L'entità che effettua le associazioni, che pensa e che ricorda non è una sostanza spirituale, ma un essere umano corporeo. Sembra però che Wittgenstein contempli in effetti almeno la possibilità di un'anima aristotelica, o *entelechia*, che opera senza alcun veicolo materiale – una causa finale e formale alla quale non corrisponde alcuna causa efficiente di tipo meccanicistico.

¹ Vedi vol. II, p. 286.

² La teoria estetica di Schopenhauer sarà trattata nel **capitolo x**, mentre la sua teoria etica è oggetto del capitolo **ix**.

³ W. Shakespeare, *Il mercante di Venezia*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Praz, Sansoni, Firenze 1993, p. 431 [N.d.T.].

⁴ Cfr. vol. I, pp. 260-63; nonché A. Kenny, *The Anatomy of the Soul*, Blackwell, Oxford 1974, pp. 10-14.

⁵ Vedi, per esempio, Tommaso, *Summa Theologiae*, 1a 18. 3 ad 1.

Capitolo nono

L'etica

La massima felicità del maggior numero.

Nella maggior parte dei sistemi etici, la felicità rappresenta un concetto di grande importanza. Una lunga serie di filosofi morali, facendo risalire in ciò la propria ascendenza a Platone e Aristotele, ha trattato la felicità come il bene supremo, e alcuni filosofi pratici si sono spinti al punto di affermare che gli esseri umani ricercano la felicità in tutte le scelte che fanno¹. Sfidando il primato della felicità, Kant aveva assunto una posizione inconsueta: nella *Fondazione* aveva infatti affermato che era il dovere, e non la felicità, a costituire il movente etico supremo. A prima vista, dunque, quando Bentham dichiarava che ogni azione deve essere valutata in accordo con la tendenza che sembra avere ad accrescere o a diminuire la felicità, non faceva che riaffermare quanto da lunga data aveva riscosso un consenso generale. A un'indagine più attenta, tuttavia, il principio benthamiano della massima felicità è molto diverso dall'eudemonismo tradizionale.

In primo luogo, Bentham identifica la felicità con il piacere: è il piacere a costituire la suprema scaturigine dell'azione. *L'Introduzione ai principî della morale e della legislazione* incomincia con queste celebri parole:

La natura ha posto il genere umano sotto il dominio di due supremi padroni: il dolore e il piacere. Spetta a essi soltanto indicare quel che dovremmo fare, come anche determinare quel che faremo. Da un lato il criterio di ciò che è giusto o ingiusto, dall'altro la catena delle cause e degli effetti sono legati al loro trono. Dolore e piacere ci dominano in tutto quel che facciamo, in tutto quel che diciamo, in tutto quel che pensiamo: qualsiasi sforzo possiamo fare per liberarci da tale soggezione non servirà ad altro che a dimostrarla e confermarla (IP 1. 1).

Pertanto, massimizzare la felicità, secondo Bentham, è la stessa cosa che massimizzare il piacere. Qui gli utilitaristi potrebbero citare come antesignano Platone, dal momento che questi, nel *Protagora*, aveva proposto alla discussione la tesi secondo cui la virtù consiste nella scelta corretta fra piacere e dolore². Per altro verso, Aristotele aveva fatto distinzione tra felicità e piacere, e in particolare si era rifiutato di identificare la felicità con il piacere dei sensi. Per contro Bentham non solo trattava la felicità come equivalente al piacere, ma considerava il piacere stesso semplicemente alla stregua di una sensazione. «Bando alle sottigliezze e alla metafisica: non è necessario consultare né Platone né Aristotele. “Dolore” e “piacere” è ciò che ciascuno sente

come tale».

Bentham era attento a far osservare che il piacere è una sensazione che può essere causata non soltanto dal mangiare, dal bere o dall'attività sessuale, ma anche da una quantità di altre cose, che variano dall'acquisizione della ricchezza alla benevolenza nei confronti degli animali, alla fede nel favore di un essere supremo. Pertanto, i critici che hanno considerato l'edonismo benthamiano alla stregua di un appello alla sensualità erano affatto in errore. Tuttavia, mentre per un pensatore come Aristotele il piacere era da identificarsi con il compimento di un'attività, per Bentham la relazione fra un'attività e il suo piacere era una relazione di causa ed effetto. Se dunque per Aristotele il valore di un piacere coincideva con il valore dell'attività nell'atto del suo compimento, per Bentham il valore di ogni singolo piacere era identico, senza considerazione per come esso veniva causato. «A parità di quantità di piacere, – scriveva, – il gioco delle freccette e la poesia sono egualmente buoni». Ciò che vale per il piacere, vale anche per il dolore: la misura del disvalore è costituita dalla quantità di dolore, e non dalla sua causa.

Pertanto, è la quantificazione di piacere e dolore a rivestire primaria importanza per un utilitarista: nel decidere una certa azione o una certa politica abbiamo bisogno di fare una stima della quantità di piacere e della quantità di dolore che potrebbero derivarne. Bentham era consapevole che una simile quantificazione non poteva risolversi in un compito triviale, e offriva pertanto delle ricette per la misurazione di dolori e piaceri. Un piacere A conta più di un piacere B se è più intenso, o più durevole, o più certo, o più immediato di esso. Nel «calcolo felicifico» bisogna dunque tenere conto di tutti questi fattori differenti, che vanno soppesati l'uno con l'altro. Nel giudicare le azioni che producono piacere, dobbiamo anche considerarne la fecondità e la purezza: un'azione piacevole è feconda se è suscettibile di produrre il susseguirsi di una serie di piaceri, ed è pura se non è suscettibile di produrre il susseguirsi di una serie di dolori. Tutti questi fattori vanno tenuti in conto, quando siamo intenti a operare quel calcolo rispetto ai nostri affari privati; se invece stiamo considerando qualcosa che riguarda la politica pubblica, dobbiamo tener conto anche d'un fattore ulteriore, che Bentham chiama «estensione»: vale a dire quale sia l'ampiezza con cui i dolori e i piaceri si propagheranno alla popolazione.

Bentham proponeva dunque una serie di versi da mandare a memoria, quale ausilio nell'operare il calcolo felicifico:

*Intenso, lungo, certo, rapido, fecondo, puro,
tali segni durano nei piaceri e nei dolori.
Cerca tali piaceri se il tuo fine è privato;
se è pubblico, fa' che si estendano ampiamente.*

Se si usa il calcolo felicifico nell'intento di determinare appunto le politiche pubbliche, l'estensione rappresenta un fattore cruciale. «La massima felicità del maggior numero» è uno slogan di effetto; ma quando sia messo alla prova, esso si rivela carico di ambiguità.

La prima questione da sollevare è: il maggior numero di *che*? Ciò che dovremmo sommare sono gli elettori o i cittadini? I maschi, gli esseri umani o gli esseri capaci di sentire? A seconda della risposta che diamo a questa domanda, la differenza è enorme. Se ripercorriamo i due secoli di storia dell'utilitarismo, dobbiamo dire che la maggior parte dei suoi accoliti a questa domanda probabilmente risponderebbe: «Gli esseri umani»; ed è molto probabile che questa sarebbe stata anche la risposta di Bentham. Egli non sostenne la causa del suffragio femminile, ma solamente perché pensava che farlo avrebbe provocato uno scandalo; in linea di massima, riteneva comunque che sulla base del principio della massima felicità «la rivendicazione del sesso femminile è valida almeno quanto lo è quella dell'altro, se non addirittura di più» (B IX, 108-9).

In anni recenti, molti utilitaristi hanno esteso il principio di felicità al di là del genere umano, applicandolo anche agli altri esseri senzienti, nella convinzione che gli animali possano rivendicare un trattamento eguale a quello spettante agli uomini. Pur essendo un grande amante degli animali (e in particolare dei gatti), Bentham non si spinse personalmente fino a tal punto, e avrebbe rifiutato l'idea che gli animali siano portatori di diritti, perché non credeva in alcun tipo di diritto naturale. Ma facendo del criterio morale supremo una questione di sensazione, Bentham stesso legittimò l'opportunità di considerare gli animali come appartenenti alla medesima comunità morale di cui noi stessi facciamo parte, dal momento che gli animali – proprio come gli esseri umani – sono capaci di avvertire dolore e piacere. Questa, sul lungo periodo, si è dimostrata una delle conseguenze più significative della frattura operata da Bentham rispetto alla tradizione morale classica e cristiana, le quali collocavano la virtù morale suprema in attività proprie non già del senso, bensì della ragione, e ritenevano che gli animali non razionali fossero al di fuori della comunità morale.

Una seconda questione relativa al principio di utilità è questa: gli individui, o i politici, nell'applicare il principio della massima felicità, dovrebbero forse tentare di controllare anche il numero di candidati alla felicità stessa (quale che ne sia la definizione)? L'estensione del principio di felicità a un maggior numero significa forse cioè che dovremmo per esempio cercare di portare all'esistenza un numero maggiore di persone (o di animali)? La risposta che diamo a tale

domanda si collega a una terza questione, ancor piú complessa: quando misuriamo la felicità di una certa popolazione, prendiamo in considerazione solamente la felicità totale, oppure dobbiamo anche considerare la felicità media? Dobbiamo cioè tenere conto anche della distribuzione della felicità, oltre che della sua quantità complessiva? Se le cose stanno cosí, ci si richiede di trovare un difficile equilibrio fra quantità di felicità e quantità di persone coinvolte.

Questa istanza costituisce un problema piú per la filosofia politica che per la filosofia morale. Ma anche se restringiamo le nostre considerazioni a questioni relative alla moralità individuale, rimane comunque una difficoltà, sollevata dal passo iniziale dell'*Introduzione* che si è citato poc'anzi. L'edonismo che vi veniva proclamato è infatti duplice: c'è un edonismo psicologico (per cui è il piacere a determinare tutte le nostre azioni) e un edonismo etico (secondo il quale il piacere è il criterio di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato). Ma il piacere di cui parla l'edonismo psicologico è quello della persona come individuo; quello invocato dall'edonismo etico è invece il piacere (comunque esso venga quantificato) della comunità morale nel suo complesso. Se io, di fatto, sono predeterminato in ogni azione a mirare alla massimizzazione del mio piacere, come si fa a dirmi che sono obbligato a massimizzare il bene comune? Intorno a questo problema si sarebbero esercitati alcuni successori di Bentham nella tradizione utilitarista.

Bentham tesseva l'elogio dell'utilitarismo contrapponendolo ad altri sistemi etici. Il secondo capitolo dell'*Introduzione* è intitolato «I principî che si oppongono al principio di utilità», e Bentham ne elenca due: il primo è il principio dell'ascetismo, il secondo è il principio della simpatia e dell'antipatia. Il principio dell'ascetismo è l'immagine speculare di quello di utilità, dal momento che approva le azioni nella misura in cui esse tendono a diminuire la quantità di felicità. Chi accetta, per altro verso, il principio di simpatia e di antipatia giudica buone o cattive le azioni nella misura in cui esse si accordano o meno con i suoi modi di sentire personali (IP 2. 2).

Il principio dell'ascetismo costituiva, nella versione di Bentham, una sorta di fantoccio. È ben vero che le tradizioni religiose hanno conferito un valore elevato all'abnegazione e alla mortificazione della carne; ma anche fra i maestri delle religioni è raro trovare chi faccia dell'infliggere sofferenza a se stesso il principio generale di ogni azione⁴. Nessuno, religioso o secolare che fosse, ha mai proposto una politica di perseguimento della massima sofferenza del maggior numero. Lo stesso Bentham ammette: «Il principio dell'ascetismo non è mai stato e non potrà mai essere perseguito coerentemente da nessun essere vivente» (IP 2. 10).

Il principio di simpatia e antipatia, invece, è un contenitore

generale che include sistemi morali di tipi assai diversi. A simpatia e antipatia, dice Bentham, possono darsi nomi vari e stravaganti: senso morale, senso comune, intelletto, regola del giusto, convenienza delle cose, legge di natura, giusta ragione, e così via. I sistemi morali che si presentano sotto insegne di questo tipo, ritiene Bentham, non fanno altro che mettere un gigantesco schermo davanti a ciò che in fin dei conti è un appello al sentire individuale e soggettivo. «Tutti questi sistemi si riducono ad altrettanti espedienti per evitare l'obbligo di appellarsi a qualche criterio esterno, e per forzare il lettore ad accettare i sentimenti o le opinioni dell'autore come una ragione, e una ragione sufficiente in se stessa» (*IP* 2. 14). Non possiamo appellarci alla volontà di Dio per stabilire se qualcosa è giusto; semmai dobbiamo prima sapere se quel qualcosa è giusto, al fine di decidere se possa anche conformarsi alla volontà divina: «quel che viene chiamato piacere di Dio è e deve necessariamente essere (a parte i casi di rivelazione) né più né meno che il piacere della persona, chiunque essa sia, che dichiara quale crede, o finge di credere, che sia il piacere di Dio» (*IP* 2. 18).

Bentham non mette però in evidenza quella che costituisce la differenza davvero significativa fra l'utilitarismo e gli altri sistemi morali. Possiamo suddividere i filosofi morali in assolutisti e consequenzialisti. I sostenitori dell'assolutismo morale ritengono che alcuni tipi di azione siano intrinsecamente sbagliati, e che questi non dovrebbero mai essere compiuti, indipendentemente da qualunque considerazione circa le conseguenze che ne derivano. I consequenzialisti ritengono invece che la moralità delle azioni debba giudicarsi in base alle conseguenze di esse, e che non vi è categoria di atto che non possa, in particolari circostanze, essere giustificata dalle sue conseguenze. Prima di Bentham, i filosofi erano per la maggior parte assolutisti, perché credevano in una legge di natura, o nell'esistenza di diritti naturali. Se ci sono diritti naturali e una legge di natura, allora alcuni tipi di azione – ovvero quelli che violano tali diritti, o che confliggono con quella legge – sono in errore: non importa quali siano le conseguenze.

Bentham rifiutava la nozione di legge naturale, dal momento che è di fatto impossibile mettere d'accordo anche solo due persone su che cosa essa sia. Guardava con sdegno anche i cosiddetti diritti naturali, convinto com'era che reali diritti possano essere conferiti solamente da una legge positiva; ma il suo massimo disprezzo era diretto contro l'idea che i diritti naturali non possano venire in alcun modo scavalcati. «I diritti naturali non sono che un'assurdità; i diritti naturali e imprescrittibili, un'assurdità retorica – un'assurdità sui trampoli» (*B* II, 501). Ma se non vi è una legge di natura né vi sono diritti naturali, allora non vi è categoria di azione che possa venire

esclusa prima di considerare le conseguenze che una azione del genere comporterà in un caso particolare.

Questa differenza, che separa Bentham dai moralisti che lo hanno preceduto, è altamente significativa – ed è facile illustrarne il perché. Aristotele, Tommaso e quasi tutti i moralisti cristiani credevano per esempio che l'adulterio fosse sempre sbagliato. Non era così per Bentham: le conseguenze previste da un singolo adultero debbono essere tenute in conto, prima di formulare un giudizio morale. Per altro verso, chi crede nel diritto naturale, quando gli venisse detto che un Erode o un Nerone uccisero 5000 cittadini che non si erano macchiati di alcun crimine, dirà senza indugio: «È stato un atto malvagio». Un consequenzialista integrale, prima di pronunciare un giudizio di questo tipo, avrà invece altre domande da fare, tipo: quali furono le conseguenze di quel massacro? Che cosa aveva previsto il monarca? Che mai sarebbe accaduto, se egli avesse permesso a quei 5000 di vivere?

Variazioni dell'utilitarismo.

Anche John Stuart Mill, come Bentham, era un consequenzialista. Ma egli percorse altre vie, attenuando quegli aspetti dell'insegnamento di Bentham che venivano ritenuti più provocatori e offensivi. Nel suo trattato *Utilitarismo*, scritto quando aveva quasi sessant'anni, Mill lo riconosce apertamente: molti hanno pensato che l'idea secondo cui la vita non ha un fine superiore al piacere fosse una dottrina degna solo dei porci. Al che ribatte: sarebbe sciocco negare che gli esseri umani possiedono anche facoltà più elevate, oltre a quelle che condividono con gli animali. Ciò ci permette di distinguere fra piaceri diversi, non solo per quantità ma anche per qualità. «Riconoscere che alcuni *tipi* di piacere siano più desiderabili e apprezzabili di altri è del tutto compatibile con il principio di utilità» (*LUD*, 243).

Come possiamo allora classificare i vari tipi di piacere? «Fra due piaceri, – ci dice Mill, – il più desiderabile è quello cui va decisamente la preferenza di tutti o quasi tutti coloro che abbiano esperienza di entrambi, a prescindere da qualsiasi sentimento di obbligazione morale a preferirlo» (*LUD*, 243). Armato di questa distinzione, un utilitarista può stabilire quale sia la distanza fra sé e il porco. Pochi esseri umani infatti desidererebbero essere tramutati in un animale inferiore, anche se si promettesse loro una cornucopia di piaceri bestiali. «È meglio essere una creatura umana inappagata che un maiale appagato». E ancora, non vi è persona intelligente ed educata che, a qualunque prezzo, desidererebbe diventare uno stupido ignorante: «È meglio essere un Socrate insoddisfatto che uno sciocco soddisfatto» (*LUD*, 245).

La felicità, secondo Mill, non implica solo appagamento, ma anche un senso di dignità; qualora ne siano privi, i piaceri inferiori, quale che sia la loro quantità, non potrebbero equivalere alla felicità. Ne consegue che anche il principio della massima felicità necessita di rideterminazione:

il fine ultimo, in rapporto al quale e in vista del quale tutte le altre cose sono desiderabili (tanto se consideriamo il nostro proprio bene oppure quello altrui), consiste in un'esistenza il più possibile esente dal dolore e il più possibile ricca di godimenti, sia per quantità sia per qualità: dove il banco di prova della qualità, il metro per misurarla a fronte della quantità, sta nelle preferenze assegnate da coloro che son meglio forniti di strumenti di confronto, grazie alle opportunità offerte loro dall'esperienza ma anche grazie alla loro abitudine all'autoconsapevolezza e all'autosservazione (*LUD*, 247-48).

Supponiamo, allora, che un critico conceda a Mill che l'utilitarismo non sia necessariamente una dottrina adatta ai suini. Egli potrebbe comunque insistere sul fatto che essa ancora non fa appello a quel che di meglio vi è nella natura umana. La virtù è più importante della felicità, e i gesti di rinuncia e di abnegazione sono le più splendide, fra le azioni umane. Mill concorda sul fatto che è nobile la capacità di rinunciare alla propria felicità per il bene di altri; ma il sacrificio dell'eroe o del martire verrebbe mai compiuto, se questi non credesse che ciò possa aumentare la quantità di felicità presente nel mondo? Una persona che neghi a se stessa le gioie della vita per un qualsiasi altro scopo, infatti, «non merita più ammirazione dell'asceta in cima alla sua colonna» (*LUD*, 254).

Le obiezioni all'utilitarismo si presentano in due forme diverse. Inteso come codice di comportamento morale, si può pensare che l'utilitarismo sia troppo severo, oppure per converso si può ritenere che esso sia troppo fiacco. Coloro che ne lamentano l'eccessiva severità dicono: insistere sul fatto che in ogni singola azione si debba tener conto non solo della propria felicità personale, ma anche di quella universale, significa richiedere un grado di altruismo che è al di là della portata di ciascuno, tranne che dei santi. Di fatto, inoltre, anche elaborare quale sia la più felice fra tutte le scelte disponibili in un dato momento richiede capacità sovrumane di calcolo. Quanti invece ritengono che l'utilitarismo sia troppo fiacco affermano che la sua abolizione di divieti assoluti riguardo a determinati tipi di azione spalanca agli agenti morali una porta attraverso cui essi possono persuadersi, ogni volta che si sentono in un certo modo, di trovarsi proprio in quelle circostanze speciali che ne possono giustificare un comportamento altrimenti giudicato offensivo. In proposito, potrebbero citarsi le parole che lo stesso Mill scrisse a Harriet Taylor poco dopo il loro incontro:

Quando vi sia un desiderio genuino e forte di fare ciò che maggiormente conduce alla felicità di tutti, le regole generali sono semplicemente dei sussidi alla prudenza nella scelta dei mezzi, non degli obblighi tassativi. Fate che i desideri siano giusti e «l'immaginazione elevata e raffinata», che la falsa apparenza sia disprezzata: «per i puri tutto è puro» (EF, 7)⁵.

Nello scritto *L'utilitarismo* Mill offre una difesa di tale dottrina su entrambi questi fronti. Contro l'accusa di eccessivo rigore, egli ci esorta a distinguere fra criterio morale e movente dell'azione: l'utilitarismo, se pure presenta la felicità universale quale criterio morale ultimativo, non richiede comunque che essa costituisca anche lo scopo di ogni singola azione. Inoltre, non c'è affatto bisogno di ripetere in ogni singola circostanza un calcolo felicifico: è assurdo parlare «come se, nel momento in cui un uomo sente la tentazione di metter le mani sulla proprietà o sulla vita altrui, dovesse ricominciare daccapo a domandarsi se l'assassinio e il furto siano nocivi alla felicità umana» (LUD, 265). A coloro che invece ne asseriscono la fiacchezza, Mill risponde con un *tu quoque*: tutti i sistemi morali debbono fare spazio al conflitto fra obbligazioni, e l'utilitarismo non è l'unico credo «capace di fornirci delle scuse per le nostre cattive azioni, e un mezzo per ingannare la nostra stessa coscienza» (LUD, 267).

La difficoltà relativa all'utilitarismo che Mill stesso prende più sul serio è l'accusa secondo cui esso è una ricetta opportunistica per preferire l'espedito di mera convenienza alla giustizia. Mill risponde che i dettami della giustizia formano appunto parte dell'ambito generale della convenienza, ma che nondimeno c'è una differenza fra ciò che è puro espedito, ciò che è morale e ciò che è giusto. Se qualcosa è un espedito (nel senso che è un mezzo capace di condurre alla felicità generale), allora, su basi utilitaristiche, esso sarebbe da farsi, ma ciò non implica necessariamente alcuna questione di dovere. Se qualcosa invece non costituisce soltanto un espedito, ma è anche morale, ecco allora che ne scaturisce un dovere; ed è parte della nozione di dovere che una persona possa a buon diritto essere costretta a compierlo. Non tutti i doveri, tuttavia, creano diritti corrispettivi in altre persone, ed è questo elemento aggiuntivo a costituire la differenza fra moralità in generale e giustizia in particolare: «La giustizia implica qualcosa che non solo è moralmente corretto fare e moralmente scorretto non fare, ma che per giunta può essere rivendicato da una certa determinata persona come un suo diritto morale nei nostri confronti» (LUD, 304). È importante, per Mill, tracciare il nesso che collega la giustizia ai diritti *morali*: ecco perché egli pone tanta enfasi sul fatto che possono esservi diritti legali che sono ingiusti, e giuste rivendicazioni che pure confliggono con la legge.

Mill spiega in che modo diverse nozioni che sono connesse a quella

di giustizia – merito, imparzialità, equità – possano riconciliarsi con il principio utilitarista della convenienza. Riguardo all'eguaglianza, Mill cita una massima di Bentham: «Ognuno conti per uno, e nessuno per più di uno»: vale a dire, la felicità di ciascuna persona conta esattamente quanto quella di un'altra. Mill però non affronta davvero il problema che è implicito nel principio della massima felicità: il fatto cioè che esso permette la sofferenza di un individuo come prezzo da scontarsi al fine di accrescere il totale complessivo di felicità presente nella comunità.

Nello scritto *Utilitarismo*, infatti, Mill ha poco altro da dire a proposito della giustizia distributiva, se non notare che le varie forme disponibili di giustizia distributiva differiscono da sistema a sistema:

Alcuni comunisti considerano ingiusto che i prodotti del lavoro della comunità siano ripartiti in base a un principio diverso da quello di una rigorosa uguaglianza; secondo altri, sarebbe giusto che ricevesse di più chi ha maggiori bisogni; altri ancora sostengono che chi lavora di più, o produce di più, o i cui servizi sono più preziosi per la comunità, può giustamente aspirare a una quota maggiore nella ripartizione dei prodotti. E in favore di ognuna di queste opinioni si potrebbe plausibilmente fare appello al nostro senso di una giustizia naturale (*LUD*, 298).

Schopenhauer: la rinuncia.

La dottrina etica di Schopenhauer è strettamente legata alla sua metafisica, e in particolare alle tesi per cui il mondo dell'esperienza è un'illusione e la realtà vera, la cosa in sé, è la volontà universale. Vediamo individui che sorgono dal nulla, ricevono le proprie vite come in dono, ma poi patiscono la perdita di tale dono con la morte, per tornare daccapo al nulla. Se però consideriamo la vita con sguardo filosofico, scopriamo che la volontà, ovvero la cosa in sé presente in tutti i fenomeni, non sottostà affatto al ciclo di nascita e morte:

non l'individuo, ma solamente la specie importa alla natura, la quale per la conservazione della specie si affatica con ogni sforzo, a quella provvedendo con sì larga prodigalità [...] Invece l'individuo non ha per lei valore alcuno, perché tempo infinito, infinito spazio, e, in tempo e spazio, infinito numero di possibili individui, sono il regno della natura; quindi ella è sempre pronta a lasciar cadere l'individuo, il quale non solo in mille modi, per i più piccoli accidenti, è esposto alla rovina, ma alla rovina è fin da principio destinato e dalla natura stessa condotto, a partir dall'istante in cui esso è servito alla conservazione della specie (*M* 4. 54, 367).

Non dovremmo tormentarci con il pensiero che alla morte la nostra individualità sarà rimpiazzata da quella di altri, più di quanto non ci turbi il fatto che nella vita, ogni volta che assumiamo nuovo cibo, ci liberiamo anche dagli escrementi. La morte non è che un sonno in cui l'individualità cade in oblio. È solo in quanto fenomeno che un

individuo si distingue da un altro, «mentre come cosa in sé esso è la volontà, che in tutto si palesa, e la morte cancella l'illusione che separa la sua coscienza dall'universale: questa è la vera eternità» (*M* 4. 54, 375).

La moralità è una questione che riguarda l'esercizio del carattere; ma in che cosa ciò consista può intendersi solamente, secondo Schopenhauer, se accettiamo la riconciliazione proposta da Kant fra libertà e necessità. La volontà, che è la cosa in sé, è libera di eternità in eternità; ma nella realtà naturale tutto, compresa la natura umana, è determinato dalla necessità. Proprio come la natura inanimata agisce in conformità a leggi e forze, così ogni essere umano ha un carattere, in base al quale moventi diversi ne richiamano le azioni secondo necessità. Se avessimo conoscenza completa del carattere di una persona e dei moventi che le si presentano, saremmo in grado di calcolare la sua condotta futura esattamente come possiamo predire un'eclissi del sole o della luna. Noi crediamo di essere liberi di scegliere fra alternative, perché prima della scelta non abbiamo conoscenza del modo in cui la volontà sta per decidere; ma la fede nella libertà d'indifferenza è un'illusione.

Se ogni nostra condotta etica è determinata dal carattere posseduto da ciascuno di noi, cercare di migliorare se stessi può sembrare una fatica sprecata, quando sarebbe meglio semplicemente soddisfare ogni inclinazione che si presenta. Nel rifiutare questa possibilità, Schopenhauer opera una distinzione fra diversi tipi di carattere. C'è anzitutto ciò che egli chiama «carattere intelligibile», che è la realtà sottostante, al di fuori del tempo, la quale determina la nostra risposta alle situazioni che ci si presentano nel mondo. Poi c'è il «carattere empirico», vale a dire ciò che noi e gli altri apprendiamo nel corso dell'esperienza circa la natura del carattere intelligibile che ci è proprio. Infine c'è il «carattere acquisito», che è conquista di quanti hanno imparato a conoscere la natura e i limiti del loro carattere individuale. Queste sono persone «di carattere» nel senso migliore dell'espressione: gente che sa riconoscere le proprie forze e le proprie debolezze, confezionando in conformità a queste i propri progetti e le proprie ambizioni.

Le nostre volontà non possono mai cambiare, ma sono possibili molti gradi diversi di consapevolezza del volere. Gli umani, a differenza degli altri animali, sono in possesso di una conoscenza razionale e astratta. Ciò non li esime certamente dal fare i conti con moventi contrastanti, ma li rende consapevoli di tale conflitto: ed è precisamente questo a costituire la scelta. Il pentimento, per esempio, non è mai conseguenza di un mutamento della volontà, che è impossibile, ma deriva da un mutamento conoscitivo, da un'accresciuta consapevolezza di sé. «Conoscenza della propria natura

e delle sue capacità d'ogni maniera e dei suoi inalterabili confini è sotto questo rispetto la via più sicura per arrivare alla maggior possibile soddisfazione di se medesimo» (*M* 4. 55, 405).

Anche ai migliori fra gli esseri umani, Schopenhauer non offre grande speranza di trovare appagamento. Siamo tutti quanti creature della volontà, e la volontà è per sua natura insaziabile. La base di ogni volere è costituita dal bisogno e dalla paura, e noi soffriamo fintantoché i nostri bisogni non trovano soddisfazione. Ma se alla volontà, una volta che questa sia soddisfatta, viene a mancare un oggetto del desiderio, ecco che la vita diviene un gravame di noia. «La [...] vita oscilla quindi come un pendolo, di qua e di là, tra il dolore e la noia» (*M* 4. 57, 412). Camminare non è mai altro che evitare la caduta; la nostra vita corporea è solo un posticipare la morte; la nostra vita intellettuale è costantemente il differimento della noia. La mancanza di cibo è il flagello della classe lavoratrice; la mancanza di divertimento, quello del bel mondo. Ogni felicità è in realtà ed essenzialmente negativa, non è mai positiva.

L'unico modo sicuro per sfuggire alla tirannia della volontà è la via della completa rinuncia. Ma ciò che la volontà vuole è sempre vita; per cui, se dobbiamo rinnegare la volontà, dobbiamo rinunciare alla volontà di vivere. Ciò apparentemente suona come un elogio del suicidio; di fatto però Schopenhauer condannava il suicidio, ritenendolo una falsa via di fuga dalle miserie del mondo. Il suicidio infatti potrebbe essere ispirato solamente da una sopravvalutazione della vita individuale; dunque sarebbe a sua volta motivato, in forma occulta, dalla volontà di vivere.

La rinuncia è la negazione del sé, e il progresso morale consiste allora nella riduzione dell'egoismo, vale a dire della tendenza propria dell'individuo a fare di sé il centro del mondo, e a sacrificare tutto il resto alla propria esistenza e al proprio benessere. Tutte le persone cattive sono egoiste: esse affermano la propria volontà di vivere mentre negano la presenza di tale volontà negli altri, danneggiando, e magari anche distruggendo, l'esistenza degli altri, se questi si frappongono come ostacoli sul loro cammino. Ci sono poi persone che non solo sono cattive, ma sono proprio malvagie: esse vanno al di là dell'egoismo, e traggono piacere dalla sofferenza altrui intesa non solamente come mezzo per raggiungere i loro fini, ma come fine in sé. Come esempio di questo livello di crudeltà, Schopenhauer fa il nome di Nerone e di Robespierre.

Qualunque persona cattiva, tuttavia, pur considerando la propria persona come distante un abisso dagli altri, conserva nondimeno una fioca consapevolezza del fatto che la sua volontà è solamente l'apparenza fenomenica dell'unica volontà di vivere che agisce in tutti. Scorge, per quanto in modo vago, che lei stessa è tale volontà per

intero, e dunque che il proprio ruolo non è solo quello di chi infligge ad altri il dolore, ma anche di chi lo patisce: da questo dolore, tale persona è separata soltanto dall'illusorio sogno costituito dallo spazio e dal tempo. Questa consapevolezza trova la propria espressione nel rimorso. Il rimorso, nell'uomo cattivo, è il corrispettivo della rassegnazione, che è il segno che contraddistingue l'uomo buono.

Fra l'uomo buono e quello cattivo c'è poi un carattere intermedio: quello dell'uomo giusto. A differenza del cattivo, il giusto non vede nell'individualità un muro di assoluta separazione fra sé e gli altri. Le altre persone, per lui, non sono mere maschere la cui natura differisce in tutto e per tutto dalla sua. Egli è disposto a riconoscere che la volontà di vivere è presente negli altri allo stesso grado in cui è presente in lui, fino al punto da astenersi dal recare offesa a quanti condividono con lui l'umanità.

Nell'uomo realmente buono, la barriera costituita dall'individualità è penetrata a un livello assai più profondo, e il principio di individuazione non costituisce più una partizione assoluta. L'uomo buono vede che la distinzione fra se stesso e gli altri, la quale per il cattivo è di grandezza abissale, non è che parte di un fenomeno fugace e illusorio. «Egli non è ormai più in grado di lasciare che altri viva di stenti, mentre egli possiede perfino il superfluo, come a nessuno verrebbe in mente di soffrire una giornata di fame, per avere il giorno seguente più di quanto possa mangiare» (*M* 4. 66, 488).

Ma l'agire bene e la benevolenza non costituiscono ancora la suprema condizione etica, e l'uomo buono presto finirà per trascendere anche tale condizione:

Se invero [...] quest'uomo non pon[e] più l'egoistico divario tra la sua persona e l'altrui, bensì prende tanta parte agli altrui dolori quanta ai propri, e quindi non soltanto [è] in altissima misura soccorrevole, ma è addirittura pronto a sacrificar se stesso non appena più individui estranei sian da salvare col suo sacrificio; allora ne consegue spontaneamente che un tale uomo, il quale riconosce in tutti gli esseri il suo intimo e più vero io, tiene come suoi anche gli infiniti mali d'ogni vivente, e così fa suo il dolore del mondo intero (*M* 4. 68, 495).

Tutto ciò lo condurrà oltre l'esercizio della virtù, all'ascesi. Amare gli altri come se stesso non gli basterà più: egli farà esperienza dell'orrore della natura nel suo insieme, della quale la sua esistenza fenomenica è un'espressione. Abbandonerà allora la volontà di vivere, che è il nucleo di questo mondo miserevole. Farà tutto ciò che è in suo potere per rinnegare la natura mondana, quale si esprime nel suo corpo: praticherà una completa castità, adotterà deliberatamente lo stato di povertà, e si impegnerà nel digiuno e nell'automortificazione. L'ideale schopenhaueriano di uomo adotta, dunque, proprio il principio ascetico denunciato da Bentham: egli si costringe «a nulla fare di quanto vorrebbe, e viceversa a tutto fare di quanto non

vorrebbe, anche se non abbia altro fine che quello di servire alla mortificazione della carne» (*M* 4. 68, 499). Tale ascetismo, dice Schopenhauer, non è un ideale vano: può venire appreso grazie alla sofferenza, ed è stato praticato da molti santi del cristianesimo, e ancor più dell'induismo e del buddismo.

È ben vero che la vita di molti santi è stata piena delle superstizioni più assurde. I sistemi religiosi, riteneva Schopenhauer, sono il rivestimento mitico di verità che, nella loro forma nuda, sono inaccessibili alla moltitudine ignorante. Però, dice, «Che il santo sia un filosofo è tanto poco necessario, quanto poco necessario che il filosofo sia un santo» (*M* 4. 68, 501).

La potenza della prosa schopenhaueriana, insieme all'incanto esercitato dalle sue metafore, conferisce al suo sistema etico un'impressione di grandiosità. Esso tuttavia si basa su una metafisica mendace, e la conclusione a cui giunge finisce per invalidarne le medesime premesse. Non c'è ragione, infatti, per ritenere che il mondo non sia altro che una rappresentazione illusoria, o per assumere che la realtà ultima sia costituita da una volontà insaziabile. In base all'alternarsi del desiderio e della sua soddisfazione, Schopenhauer ha stabilito che la vita è un avvicinarsi di sofferenza e tedio; ma dalle medesime premesse avrebbe potuto concludere, con pari diritto, che la vita è piuttosto un avvicinarsi di eccitazione e soddisfazione. Al fine di distinguere il mondo della volontà dal mondo della rappresentazione, e di cogliere una cosa in sé, egli deve persuadere ciascuno di noi che la nostra individualità ha in sé il fondamento della realtà; ma per persuaderci poi ad ascendere il sentiero che attraverso la virtù conduce all'ascetismo, egli deve farci accettare che la nostra individualità non sia altro che illusione.

Schopenhauer non fornisce tuttavia ragioni convincenti, al di là di un pregiudizio favorevole al pessimismo, del perché mai dovremmo adottare il programma ascetico in cui sfocia il suo pensiero. Di sicuro, quanto più una persona è animata da filantropia, tanto più tenderà a immedesimarsi nelle esistenze altrui; ma perché mai dovrebbe identificarsi soltanto con le loro sofferenze, e non anche con le loro gioie? San Francesco d'Assisi infliggeva alla propria carne mortificazioni severe come qualunque mistico indiano: eppure la sua preghiera era volta a sostituire la disperazione, l'oscurità e la tristezza con la speranza, la luce e la gioia.

La completa rinuncia alla volontà, cui siamo chiamati da Schopenhauer, sembra dunque costituire una contraddizione in termini; perché se tale rinuncia è volontaria, è essa stessa un atto della volontà; e se è necessaria, non è una rinuncia reale. Schopenhauer cerca di sfuggire a tale contraddizione facendo appello alla distinzione kantiana tra fenomeno, che è necessitato, e cosa in sé, che è libera. Ma

la volontà che è libera sta al di fuori del tempo, mentre la storia di abnegazione vissuta da ogni santo appartiene al mondo dei fenomeni. Un unico e medesimo atto di negazione del sé non può essere, insieme, tanto nel tempo quanto fuori di esso.

L'elevazione morale in Kierkegaard.

Il sistema morale di Kierkegaard assomiglia per molti aspetti a quello di Schopenhauer. Entrambi i filosofi partono dall'assunto di una prospettiva profondamente pessimistica circa le condizioni etiche dell'uomo medio, così come entrambi propongono un cammino spirituale il cui percorso conduce alla rinuncia. Ma mentre il sistema di Schopenhauer si costruiva su una metafisica atea, quello di Kierkegaard si sviluppa sullo sfondo del cristianesimo protestante. Per lui la rinuncia, che costituisce il culmine della vita etica, è solo un momento preliminare rispetto a un salto finale nella fede. E mentre il programma di Schopenhauer è concepito per condurre alla cancellazione dell'individualità, quello di Kierkegaard mira a mettere l'individuo nel pieno possesso della propria personalità, in quanto creatura divina dal carattere unico e irripetibile.

Lo stadio conclusivo del cammino spirituale kierkegaardiano verrà preso in considerazione nel **capitolo XII**; qui ci occuperemo invece dello stadio precedente, quello etico, che viene fra quello estetico e quello religioso. L'uomo estetico di Kierkegaard è governato dal proprio sentire, e cieco ai valori spirituali; ma non dobbiamo pensarlo come un individuo rozzo totalmente preda dei suoi sensi, o come un filisteo prigioniero dell'avidità della gola, o ancora come un personaggio in balia di pulsioni sessuali deviate. In base al ritratto che se ne fa come uno dei due protagonisti di *Aut-Aut*, si tratta anzi di una persona istruita e rispettosa della legge, che gode di buona fama in società e non è priva di considerazione per gli altri. Ciò che lo distingue tuttavia da un serio agente morale è il fatto che l'uomo estetico evita di assumersi ogni tipo di impegno che possa limitare la sua capacità di perseguire qualunque cosa presenti un'attrattiva immediata. Per salvaguardare la propria libertà di scelta, egli rifiuta così di assumere qualsiasi incarico pubblico o privato; evita ogni amicizia profonda, e soprattutto rifugge il matrimonio.

L'uomo estetico, afferma tuttavia Kierkegaard, si illude se pensa che la propria esistenza sia un'esistenza di libertà; nei fatti, le limitazioni cui è sottoposto sono massime.

Se immaginiamo una casa che abbia cantina, pianterreno e primo piano, abitata e ammobiliata in vista della reale e possibile differenza sociale fra gli inquilini dei diversi piani – e se vogliamo paragonare l'esistenza umana a una tale casa: ecco allora che purtroppo la maggior parte degli uomini si trova nella

situazione triste e ridicola di coloro che, nella propria casa, preferiscono abitare in cantina. Ogni uomo è una sintesi di corpo e anima, destinata a essere spirito, questa è la casa; ma l'uomo preferisce stare in cantina, cioè nella determinazione della sensualità. E non solo preferisce stare in cantina, ma l'ama fino al punto da montare sulle furie se uno gli vuol proporre di occupare il piano di sopra ch'è vuoto e a sua disposizione perché la casa in cui abita è sua (OSK, 642).

Una tale persona, dice Kierkegaard, si trova in uno stato di disperazione. «Disperazione», nell'accezione in cui questa parola viene adoperata in *La malattia mortale* e in altre opere kierkegaardiane, non significa però uno stato di tristezza o di sconforto; l'uomo estetico, difatti, può ben pensare di essere felice. Una persona disperata, nei termini kierkegaardiani, è una persona che non ha speranza in nulla che sia più elevato della sua vita presente. Disperare significa mancare della consapevolezza di poter conquistare un sé più alto, spirituale. Intesa in questo senso, la disperazione non è qualcosa di raro, bensì un fenomeno pressoché universale. Gli uomini, secondo l'efficace espressione di Kierkegaard, per la maggior parte «vendono la loro anima al mondo». «Essi adoperano le loro facoltà, ammassano quattrini, esercitano attività mondane, fanno calcoli prudenti e così via, sono forse nominati nella storia; ma non sono se stessi, non hanno, in senso spirituale, nessun sé per amor del quale possano arrischiare tutto» (OSK, 637).

Il primo passo in direzione della cura di una simile malattia è comprendere di trovarsi in stato di disperazione. Già nei recessi più nascosti della felicità dell'uomo estetico alberga un ansioso timore. Gradualmente, egli può giungere quindi a capire che la sua dissipazione è una dispersione di se stesso. Si troverà così ad affrontare la scelta se abbandonarsi alla disperazione oppure riemergere da quello stato impegnandosi in un'esistenza etica.

La natura di un'esistenza siffatta, e la necessità di intraprenderla, è enunciata nella maniera più compiuta nella corrispondenza del magistrato Guglielmo, l'autore fittizio della seconda parte di *Aut-Aut*. Guglielmo è, egli stesso, un membro pienamente appagato della società etica: è felicemente sposato, padre di quattro bambini, e giudice del tribunale civile. Per la sfortuna del lettore, egli ha anche uno stile di scrittura pesante e ripetitivo, assai diverso dallo stile arguto e brillante di cui Kierkegaard aveva dotato l'autore della prima parte dell'opera, l'uomo estetico, che ora invece è il destinatario delle lettere edificanti.

Guglielmo fa di tutto per esprimere il contrasto fra il carattere estetico e il carattere etico, riassumendolo nei termini seguenti:

Ogni concezione estetica della vita è disperazione, si disse, e ciò derivava dal fatto che una concezione del genere edifica su ciò che può e essere e non essere. Non così il caso della concezione etica della vita, perché essa edifica la vita su ciò a cui essenzialmente appartiene di essere. L'estetico, si disse, è nell'uomo ciò per

cui egli è immediatamente quello che è; l'etico è ciò per cui un uomo diventa ciò che diventa (*E-E V*, 107-8).

Kierkegaard conferisce grande importanza al concetto del sé. La gente spesso desidera possedere i talenti e le virtù di altri; ma non desidera mai sul serio essere un'altra persona da quella che è, cioè avere un sé diverso dal proprio (*E-E V*, 101-4). Nello stadio estetico, il sé non è sviluppato né articolato nelle sue differenze. Esso è un pantano di possibilità non realizzate e in conflitto fra loro: la vita qui è come un'isterica serie di esperimenti privi di esito. L'esteta è come in uno stato di permanente gravidanza: sempre in travaglio, eppure incapace di far nascere mai davvero un sé. Accedere allo stadio etico significa dunque intraprendere la formazione di un'ipseità autentica, ove «sé» significa qualcosa come un carattere scelto liberamente. Invece di limitarsi a sviluppare i propri talenti, si segue una vocazione. La vita etica è una vita fatta di dovere: di un dovere tuttavia non imposto dall'esterno, bensì realizzato interiormente. Uno sviluppo corretto e appropriato dell'individuo implica l'interiorizzazione di una legge universale.

Unicamente quando è l'individuo stesso l'universale, unicamente allora l'etico si lascia realizzare in concreto. È questo il segreto che giace nella coscienza morale, è questo segreto che la vita individuale ha tra sé e sé, d'essere in una volta una vita individuale e del pari l'universale [...] Colui che considera la vita eticamente, quegli vede l'universale, e colui che vive eticamente, questi esprime nella sua vita l'universale, questi fa di sé l'uomo universale, e non svestendosi della sua concrezione, perché allora si converte in puro nulla, ma vestendosi e pervadendola con l'universale (*E-E V*, 148).

Nelle grammatiche delle lingue straniere, si sceglie una parola particolare quale paradigma per illustrare il modo in cui si declinano i nomi e si coniugano i verbi. Le parole scelte non hanno alcuna priorità particolare, rispetto a qualunque altro nome o verbo, ma ci insegnano qualcosa su tutti i sostantivi e le forme verbali di un certo tipo. Ora, è appunto in un senso analogo a questo che Guglielmo dice: «Ciascun uomo può, quando vuole, diventare un uomo paradigmatico, e non grazie al fatto che si sbarazza della sua accidentalità, ma restando in essa e nobilitandola. Ma la nobilita grazie al fatto che la sceglie» (*E-E V*, 156). Il percorso-modello da seguire che viene da lui esposto guida all'acquisizione di virtù personali, passa quindi attraverso le virtù civili, e si conclude infine con le virtù religiose. L'uomo che Kierkegaard sceglie più spesso come paradigma della personalità etica è Socrate. La vita di Socrate illustra il fatto che lo stadio etico può fare richieste severe all'individuo, ed esigere un'eroica capacità di sacrificarsi.

Il magistrato Guglielmo non ci presenta tuttavia l'ultima parola di Kierkegaard in fatto di moralità, perché nel suo sistema l'etico non

costituisce la categoria suprema. Kierkegaard stesso non intraprese mai personalmente una professione lavorativa, né strinse matrimonio – essendo questi appunto i due segni caratteristici che contraddistinguono la vita etica. Per la storia sua e della propria famiglia, egli si sentiva incapace fra l'altro di una piena condivisione di ogni segreto, cosa che riteneva invece essenziale a un buon matrimonio. Di fronte alle richieste fatte dalla vita etica, ci dice Kierkegaard, l'individuo diviene chiaramente cosciente della debolezza umana; può cercare bensì di sconfiggerla con la propria forza di volontà, ma infine si ritrova incapace di farlo. Diviene così cosciente del fatto che le sue capacità sono insufficienti ad andare incontro alle richieste della legge morale. Ciò lo conduce a un senso di colpa, e a una consapevolezza della propria peccaminosità. Se vuole sfuggire a tutto ciò, egli deve dunque elevarsi ancora dalla sfera etica alla sfera religiosa: deve compiere cioè «il salto della fede»⁶.

Nietzsche e la transvalutazione dei valori.

Nietzsche concordava con Kierkegaard sul fatto che un appello alla vita cristiana fosse qualcosa che non poteva giustificarsi attraverso la ragione. Ma mentre Kierkegaard ne concludeva: «tanto peggio per la mera ragione», la conclusione di Nietzsche era invece: «tanto peggio per l'appello del cristianesimo». Non che Nietzsche volesse spendere molto tempo nel dimostrare l'irrazionalità del cristianesimo: la sua principale contestazione contro il cristianesimo è che esso è basso e degradante. In opere come *La genealogia della morale* Nietzsche cerca non tanto di respingere le istanze della moralità cristiana, quanto di ricostruirne l'ignobile ascendenza.

La storia, afferma Nietzsche, fa mostra di due diversi tipi di moralità. Nei tempi più antichi, aristocratici forti e privilegiati, che sentivano di appartenere a un ordine superiore rispetto a quello dei loro gregari, descrivevano le proprie qualità – nobiltà di nascita, coraggio, incarnato chiaro, capelli biondi e via discorrendo – come «buone». Consideravano inoltre «cattive» le caratteristiche della plebe: volgarità, codardia, falsità e carnagione scura. Questa è la morale dei signori. I poveri e i deboli, risentiti per la potenza e le ricchezze degli aristocratici, trasformarono dunque questo sistema, ribaltandolo da capo a piedi. In contrasto con esso, stabilirono così il loro sistema di valori: una moralità buona per il gregge, che premia tratti come l'umiltà, la compassione e la benevolenza, e che favorisce i perdenti. Questi finirono per considerare il tipo aristocratico di persona non soltanto cattivo (*schlecht*) per negazione, ma addirittura malvagio (*böse*). Nietzsche definì «transvalutazione dei valori» l'edificazione di questo nuovo sistema, e ne incolpò gli ebrei.

Sono stati gli ebrei quelli che hanno osato, con una terrificante consequenzialità, il capovolgimento dell'aristocratica equazione di valore (buono = aristocratico = potente = bello = felice = caro agli dèi) e l'hanno tenuto saldo con i denti dell'odio piú abissale (l'odio dell'impotenza) affermando: «Soltanto i miseri sono i buoni, soltanto i poveri, gli impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti, gli indigenti, i malati, i deformi sono anche gli unici devoti, gli unici beati, solo per essi c'è beatitudine – invece voi, aristocratici e potenti, siete per tutta l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi, gli insaziabili, i senza Dio, e sarete anche in eterno gli infelici, i maledetti e i dannati!» (GM, 25).

La rivolta degli schiavi, incominciata per opera degli ebrei, raggiunge il suo trionfo con il sorgere del cristianesimo. Nella stessa Roma, un tempo patria della virtù aristocratica, gli uomini ora si inchinano a quattro ebrei: Gesù, Maria, Pietro e Paolo (GM, 36).

Il cristianesimo si presenta come religione dell'amore, ma di fatto, secondo Nietzsche, le sue radici affondano nella debolezza, nel timore e nella malignità. Il motivo dominante del cristianesimo è ciò che Nietzsche chiama *ressentiment*: il desiderio di rivalsa del debole sul forte; desiderio che si camuffa da volontà di punire il peccatore. I cristiani si atteggiavano a esecutori dei comandamenti divini, ma ciò serve solo ad ammantare la loro cattiva coscienza, occultandola. I cristiani esaltano la compassione come virtù, ma quando assistono gli afflitti, di solito ciò accade solo perché godono nell'esercitare il proprio potere su di loro. Anche quando non è ipocrita, la filantropia fa piú danno che bene, umiliando chi soffre. La pietà è un veleno che infetta della sofferenza altrui una persona compassionevole (Z, 104-7).

Il successo del cristianesimo ha condotto alla degenerazione della razza umana. Una tenerezza sistematica nei confronti del debole abbassa il livello complessivo di salute e di forza del genere umano. L'uomo moderno, come risultato di tutto ciò, non è che un nano, che ha perduto la volontà di essere per davvero umano. La volgarità e la mediocrità sono divenute la norma; solo di rado splende ancora un bagliore dell'incarnazione di quel nobile ideale:

D'altro canto oggi, in Europa, l'uomo [gregario] si dà l'aria d'essere l'unica specie umana permessa ed esalta le sue qualità, in virtù delle quali egli è mansuefatto, socievole e utile al branco, come le autentiche virtù umane: cioè spirito comunitario, benevolenza, rispetto, laboriosità, misura, modestia, indulgenza, compassione. Nei casi, tuttavia, in cui si pensa di non poter fare a meno di un capo e di un montone-guida, si fanno oggidì tentativi su tentativi per rimpiazzare chi comandi aggiungendo insieme uomini assennati dell'armento: per esempio, tutte le costituzioni basate sul principio di rappresentanza hanno questa origine. Quale beneficio, quale riscatto da un'oppressione che sta diventando intollerabile sia, a onta di tutto ciò, per questi Europei-bestie-d'armento, l'apparire di un uomo che comanda in maniera assoluta, ne fornisce l'ultima grande testimonianza l'effetto suscitato dalla comparsa di Napoleone – la storia dell'influenza napoleonica è quasi la storia della piú alta sorte arrisa all'intero secolo nei suoi uomini e nei suoi momenti piú preziosi (ABM, 97).

Se la razza umana va salvata dalla decadenza, il primo passo dovrà

essere il rovesciamento dei valori del cristianesimo, con l'introduzione di una seconda transvalutazione dei valori. «I deboli e i malriusciti devono perire: questo è il principio del *nostro* amore per gli uomini» (A, 26), scriveva Nietzsche nelle prime pagine del suo *Anticristo*. Gli esseri umani ricadono in due tipologie: «ascendenti» e «discendenti», vale a dire, persone che rappresentano il percorso all'insù o quello all'ingiù della linea evolutiva umana. Non è sempre stato semplice dire che cosa andasse ascritto a che cosa – solo Nietzsche in persona avrebbe avuto un fiuto così perfetto da essere in grado di distinguere fra le due tipologie – ma, una volta scoperto quali fossero, le creature discendenti avrebbero dovuto lasciare strada a quelle di buona costituzione, sottraendo loro il meno possibile di spazio, energia e luce del sole (VP 373).

Comunque, non è solo la morale cristiana a dover essere capovolta. Dobbiamo andare al di là dell'opposizione fra bene e male, che è il carattere proprio di ogni morale da schiavi. Non sono solo i cristiani, per esempio, a considerare la verità come un valore fondamentale. Ma secondo Nietzsche non dovremmo respingere i giudizi solamente perché sono falsi:

La questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; e noi siamo fondamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi (ai quali appartengono i giudizi sintetici *a priori*) sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche [...] l'uomo non potrebbe vivere – che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, una negazione della vita. Ammettere la non verità come condizione della vita: ciò indubbiamente significa metterci pericolosamente in contrasto con i consueti sentimenti di valore; e una filosofia che osa questo si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male (ABM, 9-10).

La verità è quel tipo di errore senza il quale un particolare essere vivente non potrebbe sopravvivere. La vita è il valore supremo, in base al quale debbono giudicarsi tutti gli altri.

«Quando parliamo di valori, – scriveva Nietzsche, – parliamo sotto l'ispirazione, sotto l'ottica della vita: la vita stessa ci costringe a stabilire dei valori, la vita stessa valuta per nostro tramite, *quando* noi stabiliamo valori...» (CI, 53). La vita umana è la forma di vita più elevata, che ha saputo emergere fino a tanta altezza, ma nel mondo contemporaneo è sprofondata al livello di alcune delle forme che l'hanno preceduta. Dobbiamo dunque affermare la vita e portarla a un nuovo livello, a una sintesi che trascenda la tesi e l'antitesi di signoria e servitù: il «superuomo» (*Übermensch*).

La proclamazione del superuomo è il messaggio profetico del personaggio oracolare cui Nietzsche affida il ruolo di proprio portavoce: Zarathustra. Il superuomo sarà la più alta forma di vita, l'affermazione ultima della volontà di vivere. Ma la nostra volontà di

vivere non dev'essere, come quella di Schopenhauer, una volontà che favorisce il debole: dev'essere una volontà di potenza. La volontà di potenza è il segreto di ogni vita: ogni cosa vivente cerca infatti di dare sfogo alla propria forza, di dare piena portata alla propria capacità. Il piacere non è altro che la consapevolezza di esercitare la propria potenza. La conoscenza – nella misura in cui una conoscenza è possibile, in assenza di una verità assoluta – è un mero strumento di potere. La più grande realizzazione della potenza umana sarà dunque la creazione del superuomo.



I superuomini nella rappresentazione della copertina di un libro nietzschiano.

L'umanità non è che uno stadio sul cammino che conduce al superuomo, il quale è ciò che conferisce significato al mondo: «L'uomo è qualcosa che deve essere superato [...] la grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo». Il superuomo, tuttavia, non giungerà all'esistenza in virtù delle forze che determinano l'evoluzione, ma solo grazie all'esercizio della volontà: «Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra» (Z, 6-8).

Zarathustra dice: «Certo, voi potreste creare il superuomo. | Forse non voi stessi, fratelli! Ma potreste creare in voi i padri e gli antenati del superuomo: e questo sia il vostro creare migliore!» (Z, 100). L'arrivo del superuomo costituirà la perfezione del mondo, e gli conferirà significato. Ma a causa dell'eterno ritorno, ciò non costituirà comunque la fine della storia. Il superuomo avrà un secondo avvento, e poi un terzo, e insomma ritornerà un numero infinito di volte.

Come sarà il superuomo? È per noi indispensabile saperlo, se la sua caratteristica è quella di fornire ogni criterio in base a cui formulare giudizi sulla virtù e sul vizio degli uomini. Ma Zarathustra ha assai poco da dirci su di lui, e nelle sue opere filosofiche più tarde Nietzsche non si sarebbe più servito di tale concetto. Tuttavia egli avrebbe comunque continuato a parlare di «esseri umani superiori», e l'impressione che ne ricaviamo è che l'ideale che Nietzsche ha in

mente sia una sorta di combinazione fra Goethe e Napoleone: ciascuno dei quali, in modo diverso, aveva sviluppato in gran copia talenti d'un certo tipo, portandoli fino al loro grado piú elevato. Tale combinazione è piú plausibile di quell'altra, che Nietzsche si era appuntato una volta su un taccuino: «Cesare romano con l'anima di Cristo»⁷.

È difficile formulare un giudizio critico sull'etica di Nietzsche, dal momento che i suoi scritti sono spesso deliberatamente caotici; e non sorprende dunque che le interpretazioni e le valutazioni degli studiosi siano in proposito assai varie. Non è facile, per esempio, cogliere quale sia la posizione di Nietzsche su una questione come la morale della crudeltà. Quando denuncia il ruolo giocato dalla colpevolezza nella morale degli schiavi, egli descrive con eloquente indignazione le torture inflitte dalle persecuzioni dei bigotti. Però è accondiscendente nei confronti degli eccessi delle sue aristocratiche «bestie bionde», che magari «ritornano all'innocenza della coscienza degli animali da preda, come mostri esultanti capaci di allontanarsi da un'orrenda sequela di assassini, incendi, profanazioni, torture con una baldanza e un equilibrio psichico come se fossero usciti solo da una burla studentesca» (*GM*, 33).

Certamente, quando si tratta di guerra, Nietzsche manifesta tutto il proprio entusiasmo. «Si è rinunciato alla vita *grande* se si è rinunciato alla guerra» (*CI*, 51). La guerra è un'educazione nella libertà, e libertà significa che gli istinti virili che provano diletto nella vittoria trionfano su ogni altro istinto, compreso il desiderio di felicità. «L'uomo *divenuto libero*, e tanto piú lo *spirito* divenuto libero, calpesta la spregevole sorta di benessere di cui sognano i mercantucoli, i cristiani, le mucche, le femmine, gli inglesi e gli altri democratici» (*CI*, 114).

Anche il suicidio, in determinate circostanze, suscita l'ammirazione di Nietzsche. I medici dovrebbero ricordare ai loro pazienti che le persone malate sono parassiti della società, e che arriva un momento in cui ostinarsi a vivere diviene indecente:

Morire con fierezza, se non è piú possibile vivere con fierezza. La morte scelta di propria volontà, la morte attuata al momento giusto, in chiarezza e letizia, in mezzo a figli e testimoni: cosicché sia ancora possibile un reale congedo, quando colui che si accomiata è *ancora presente*, come pure una reale valutazione di quel che si è raggiunto e voluto, una *somma* della vita – tutto ciò in antitesi alla miseranda e orribile commedia che il cristianesimo ha fatto dell'ora finale (*CI*, 108).

Se la fai finita con te stesso, conclude Nietzsche, stai facendo quel che è maggiormente degno di ammirazione: ciò anzi quasi ti fa guadagnare il diritto di vivere.

Ma si può dire che Nietzsche sia davvero un teorico dell'etica? Si

tratta di un autentico moralista le cui concezioni relative alla virtù e al vizio sono altamente anticonvenzionali – o non si tratta forse, piuttosto, di un personaggio totalmente amorale, affatto incurante di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato? Da una parte, è chiaro che egli opera sul medesimo terreno nel quale si erano mossi alcuni grandi moralisti del passato: il suo essere umano ideale reca una certa somiglianza con l'uomo magnanimo di cui parlava l'*Etica nicomachea* di Aristotele. D'altra parte, egli stesso va professando non solo di presentare nuovi modi di concepire il bene e il male, ma addirittura di voler trascendere del tutto queste stesse categorie. Si definisce così un immoralista; ci dice che non esistono fatti morali, e fa del suo meglio per svalutare due concetti che costituiscono la chiave della maggior parte dei sistemi morali, vale a dire i concetti di giustizia e di colpa.

Io penso che la risposta all'interrogativo di cui sopra sia questa: Nietzsche condivide con la morale tradizionale un interesse fondamentale per il rigoglio e la prosperità umani, e la ragione per cui egli condanna molte delle virtù convenzionali sta proprio nel fatto che ritiene che queste, lungi dal favorire la conquista di una vita degna, le sono anzi d'ostacolo. Ma nella sua preferenza per il grandioso sul buono, e per l'aristocratico sul *gentleman*, Nietzsche mostra di avere un criterio della vita buona che è sostanzialmente estetico, piuttosto che etico. Il suo essere umano ideale non solo non ama il suo prossimo: costui un prossimo *non ce l'ha affatto*.

L'etica analitica.

Come filosofo morale, George Edward Moore si colloca agli antipodi di Nietzsche. Moore poneva il bene al vertice della piramide dei concetti morali, mentre non era affatto interessato alle questioni genealogiche circa l'origine e lo sviluppo di tale concetto. Nei *Principia ethica* lo si vede intento a fornire una risposta alla domanda «Come bisogna definire il bene?» semplicemente indagando quale sia l'oggetto o l'idea designata dalla parola «buono». La domanda, affermava Moore, è fondamentale e va affrontata ancor prima di chiederci quali tipi di azione dovremmo compiere. Perché le azioni che dovremmo compiere sono quelle che causeranno nell'universo una maggiore quantità di bene rispetto a qualunque possibile alternativa di sorta.

Così, prima di chiedere quali cose sono buone, dobbiamo chiederci che tipo di proprietà qualitativa sia la bontà. A tale questione, sosteneva Moore, non si può rispondere fornendo una qualche definizione di bontà, perché quella di bontà è una nozione semplice e indefinibile, come la nozione di giallo. Ma a differenza dell'«essere-giallo», che è una proprietà naturale di certe cose, l'«essere-buono»

secondo Moore costituisce una qualità non naturale. Se prendiamo in considerazione la bontà, e qualunque altra proprietà a essa simile, come la piacevolezza, vedremo che «abbiamo in mente due concetti diversi». Anche se tutto ciò che è buono fosse di fatto pure piacevole, non ne conseguirebbe che «buono» e «piacevole» significhino la medesima cosa. Identificare la bontà con una qualche proprietà, quale appunto la piacevolezza, significa commettere una fallacia: la fallacia naturalistica, che consiste nello scambiare una proprietà non-naturale per una proprietà naturale.

Sebbene Moore affermasse che la bontà non era una proprietà naturale, non negava comunque che essa potesse costituire una proprietà di cose naturali. Difatti uno dei compiti principali della filosofia morale era appunto determinare quali cose possedessero questa proprietà non-naturale. Dopo un'indagine alquanto prolissa, Moore giungeva alla conclusione che le sole cose dotate di bontà intrinseca sono l'amicizia e l'esperienza estetica.

Gli argomenti svolti nei *Principia ethica* sono straordinariamente esili, e Moore stesso più tardi avrebbe ammesso: «Non ho fornito alcuna spiegazione sostenibile di ciò che intendevo dicendo che “buono” non era una proprietà naturale»⁸. Eppure il libro esercitò un'influenza notevole, specialmente grazie a due importanti gruppi di ammiratori. Quelli del gruppo di Bloomsbury – in particolare John Maynard Keynes, Giles Lytton Strachey ed Edward Morgan Forster – considerarono il libro di Moore quale atto costitutivo d'uno stile di vita che gettava a mare le nozioni convenzionali di rispettabilità e rettitudine. Ma oltre a ciò, anche filosofi di professione – molti dei quali, peraltro, stentavano a mandar giù l'idea che la nozione di bontà andasse considerata come una proprietà non-naturale – cominciarono a servirsi dell'espressione «fallacia naturalistica» come una sorta di mantra per disfarsi di teorie morali che essi non condividevano.

Sotto l'influenza del positivismo logico, tuttavia, alcuni filosofi incominciarono a negare che la bontà costituisse una proprietà qualitativa di una qualche sorta, naturale o non naturale, e a rivendicare che le affermazioni di contenuto etico non costituissero in alcun modo enunciati di fatto. Per cui Alfred Jules Ayer poté sostenere che, se dico «Rubar denaro è male»,

produco un enunciato che non ha nessun contenuto fattuale – cioè non esprime nessuna proposizione che possa essere vera o falsa. È come se avessi scritto: «Rubar denaro!!!» – dove i caratteri grafici dei punti esclamativi, per convenzione, mostrano che il sentimento espresso è una speciale sorta di disapprovazione morale. È chiaro che qui non si dice nulla che possa essere vero o falso. Altri potrebbe non trovarsi d'accordo con me circa la malvagità del furto, nel senso che gli sarebbe lecito non provare per il furto dei sentimenti come i miei, e potrebbe litigare con me a proposito della mia sensibilità morale. Ma, parlando con rigore, costui non può contraddirmi (*LVL*, 136-37).

Questo modo di considerare le asserzioni etiche fu chiamato «emotivismo». Mentre Ayer insisteva sull'espressione delle emozioni di un singolo individuo, altri emotivisti ritenevano che la funzione del linguaggio morale consistesse nell'incoraggiare in altre persone determinati modi di sentire e determinati atteggiamenti. Ma nessun emotivista fu in grado di fornire una spiegazione convincente del carattere particolare del sentimento in questione, o di mostrare in qual modo la logica entri nel ragionamento morale quando ci serviamo di espressioni come «a causa di» o «pertanto».

Richard Mervyn Hare (1919-2002), un docente di Oxford che sarebbe poi salito in cattedra diventando White's Professor di filosofia morale, si preoccupò allora di fare spazio, in ambito etico, alla logica. Nel *Linguaggio della morale* (1952) e in *Libertà e ragione* (1963) Hare faceva notare che vi è una logica degli imperativi, allo stesso titolo per cui c'è una logica delle asserzioni, e su questo faceva leva per esporre una teoria del ragionamento morale. Hare distingueva dunque fra significato prescrittivo e significato descrittivo. Un'affermazione descrittiva è quella il cui significato è definito dalle condizioni fattuali della sua verità. Un enunciato prescrittivo è invece quello che, magari in unione con affermazioni descrittive, contiene almeno un imperativo. Dare l'assenso a un imperativo significa prescrivere un'azione, cioè dire a se stessi o ad altri di fare questa o quell'altra cosa. Il linguaggio prescrittivo si presenta in due forme: ci sono gli imperativi che esprimono direttamente un comando, e ci sono i giudizi di valore.

I giudizi di valore sono quelli che possono contenere parole come «buono» o come «deve». Chiamare «buono» qualcosa significa elogiarlo: dire di qualcosa che è «un buon X» significa dire che è il tipo di X che dovrebbe venir scelto da chiunque voglia un X. Ci saranno poi diversi criteri della bontà degli X e di quella degli Y, ma questo non equivale a una differenza nel significato della parola «buono», che si esaurisce nella funzione che esso svolge quando si tesse l'elogio di una certa cosa. Gli asserti che adoperano la parola «dovere» – che Hare, sulla scorta di Hume, pensava non potessero mai farsi derivare dagli asserti sull'«essere» – contengono imperativi. «A deve Φ » contiene un ordine, quello di « Φ -are», rivolto non solo ad A, ma a chiunque altro si trovi in una situazione sostanzialmente simile a quella di A, e fra i destinatari vi è anche chi ha pronunciato l'enunciato in questione. La disponibilità di quest'ultimo a obbedire egli stesso all'ordine, se si presenta l'occasione, è il criterio della sincerità con cui pronuncia quell'enunciato. Gli enunciati relativi al dovere non solo sono prescrittivi, ma, a differenza degli ordini comunemente impartiti nel linguaggio quotidiano, sono anche universalizzabili.

Hare distingueva poi fra etica e morale. «Etica» è lo studio dei caratteri generali del linguaggio morale, i più importanti dei quali sono prescrittività e universalizzabilità; i giudizi morali sono invece prescrizioni e proibizioni relative ad azioni specifiche. In via di principio, l'etica è neutrale fra sistemi morali diversi e in conflitto fra loro. Ma ciò non significa che l'etica sia vuota di contenuto pratico: una volta che una comprensione dell'etica si combini con i desideri e le credenze di un agente morale reale, essa può condurre a giudizi morali concreti e importanti.

Il modo in cui prescrittività e universalizzabilità entrano nell'effettiva argomentazione morale è spiegato da Hare come segue. Sebbene a conferire autorità ai miei giudizi morali non sia null'altro che le mie scelte, queste, sommate alle proprietà logiche del linguaggio morale, danno luogo a qualcosa come una regola aurea. Supponiamo che A debba del denaro a B, che B debba del denaro a C, e che nessuno dei primi due sia in condizione tale da poter rifondere il debito alla data stabilita. B potrebbe formulare il giudizio «A dovrebbe andare in prigione». Ma dal momento che tale giudizio è universalizzabile, e B si trova nella medesima posizione di A, il giudizio implica per B la conseguenza: «Dovrei andare in prigione»; giudizio, quest'ultimo, che è improbabile riesca a riscuotere il suo assenso. Hare sosteneva che considerazioni di questo tipo portano all'adozione di un rudimentale sistema utilitaristico nei giudizi morali, dal momento che credeva, in modo invero tutt'altro che plausibile, che solo una piccola minoranza di fanatici sarebbe contenta che fosse fatto loro ciò che essi hanno fatto ad altri.

Nei tardi anni Cinquanta, il prescrittivismismo di Hare fu sottoposto a critiche distruttive da parte di un certo numero di colleghi di stanza a Oxford: in particolare Foot, Geach e Anscombe.

Philippa Foot (1920-2010), nei saggi intitolati *Credenze morali* (1958) e *Bontà e scelta* (1961), prendeva di mira la distinzione fra predicati descrittivi e predicati valutativi, concentrando la propria attenzione sulla denominazione di virtù e vizi particolari. La filosofa ci invita a prendere in considerazione parole come «scortese» e «coraggioso». Non è difficile descrivere in termini puramente fattuali un comportamento meritevole di tali epiteti; eppure definire qualcuno scortese o coraggioso è chiaramente questione di valutazione.

Un singolo giudizio non può essere trattato come giudizio morale, sosteneva Foot, semplicemente sulla base delle caratteristiche proprie della sua forma, quali la possibilità di renderlo universale o prescrittivo. Il semplice fatto di aver compiuto una scelta opportuna non fa sí che, per esempio, battere le mani tre volte all'ora diventi di per sé una buona azione, né che ciò che fa di un uomo una brava persona sia avere, poniamo, i capelli rossi. Le credenze morali

debbono riguardare tratti e azioni che siano benefici o dannosi per gli esseri umani. Dal momento che non è questione di decisione umana quali tratti e quali azioni promuovano o diminuiscano il prosperare dell'umanità, allo stesso modo anche i giudizi morali non possono dipendere semplicemente dalla scelta che gli uomini compiono.

Nel mondo antico e medievale, l'analisi di virtù e vizi, e l'indagine della relazione di questi con la felicità, costituiva una parte assai consistente della filosofia morale. È in gran parte merito di Philippa Foot se, negli ultimi decenni, dopo essere stata negletta per secoli, la teoria delle virtù è giunta a occupare nuovamente un ruolo di primo piano nella filosofia morale.

Peter Geach (n. 1916) nel saggio *Bene e male* (1956) ha preso di mira la distinzione fra descrittivo e valutativo anche a proposito dei termini più generali, come appunto «bene». La distinzione davvero importante, afferma Geach, è piuttosto quella fra termini attributivi e termini predicativi. Nel caso di un termine predicativo come «rosso», si può sapere che cosa sia per un X essere rosso anche senza sapere che cosa sia un X. Il caso è diverso invece quando si tratti di termini attributivi come «largo» o «falso». «Buono» e «cattivo», dice Geach, sono sempre attributivi, e mai predicativi. Se diciamo di un certo individuo A che è *simpliciter* buono, intendiamo davvero dire che è un uomo buono; e se chiamiamo buono un certo comportamento, intendiamo che è una buona azione umana. Pertanto è sciocco andare in cerca di una qualche proprietà chiamata bontà, o di una qualche attività chiamata elogio, che sia sempre presente quando diciamo che qualcosa è buono.

Nel saggio *Asserzione* (1965), Geach ha poi mostrato che il significato di «buono» non poteva spiegarsi in termini di elogio, perché in molti contesti adoperiamo quel termine senza alcuna intenzione di elogiare alcunché. «Buono» può predicarsi, per esempio, nelle clausole del tipo «se... allora». Qualora qualcuno dica: «Se la contraccezione è una cosa buona, allora anche la libera distribuzione di profilattici è una cosa buona», non è affatto necessario che egli stia elogiando la contraccezione, o la distribuzione gratuita di profilattici. Certo, «buono» può occasionalmente essere adoperato per elogiare, ma ciò non significa che il suo significato primario non sia descrittivo.

La moglie di Geach, Elizabeth Anscombe, scrisse nel 1958 un saggio destinato a esercitare notevole influenza, *La filosofia morale moderna*. Si trattava di un attacco frontale non solo a Hare, ma all'intera filosofia morale di lingua inglese dai tempi di Sidgwick. Il primo paragrafo enuncia una tesi clamorosa:

Dei concetti di obbligo e dovere – vale a dire, di obbligo *morale* e dovere *morale* – e di ciò che è *moralmente* giusto o sbagliato, e del senso *morale* del termine «dovere», bisognerebbe disfarsi, se ciò fosse psicologicamente possibile;

perché si tratta di retaggi, o di derivati da retaggi, provenienti da una concezione precedente dell'etica che oggi in generale non è più viva, e senza la quale quei concetti sono solamente dannosi (*ERP*, 26).

Aristotele ha molto da dire sulle virtù e sui vizi, eppure non ha un concetto che corrisponda al nostro termine «morale». È stato il cristianesimo, desumendo le proprie nozioni morali dalla Torah, a introdurre una concezione *legalistica* dell'etica. Conformarsi alle virtù ed evitare i vizi, dall'avvento del cristianesimo in poi, è divenuto un requisito stabilito dalla legge divina.

Naturalmente non è possibile condividere una concezione di questo genere, a meno che uno non creda in Dio come legislatore, come gli ebrei, gli stoici e i cristiani. Ma se tale concezione è stata predominante per molti secoli, e poi si è rinunciato a essa, è una conseguenza naturale che i concetti di «obbligo» – cioè di essere sottoposti a un vincolo o a un comando come in forza d'una legge – rimangano, anche se hanno ormai perduto le loro radici; e se la parola «dovere», in certi contesti, è stata investita del senso di «obbligo», anch'essa in quei contesti finirà per venire pronunciata ancora con un'enfasi e un sentimento speciali. È un po' come se la nozione di «criminale» dovesse rimanere anche dopo che il diritto penale e i tribunali penali fossero stati ormai aboliti e dimenticati (*ERP*, 30).

È ben vero, come i filosofi hanno affermato fin dai tempi di Hume, che non si può inferire un «dovere» – un «dovere» morale – da un «essere»; ma ciò accade perché quel «dovere» è diventato una parola la cui forza è meramente mesmerica, cioè non ha più valore d'una suggestione magnetica, una volta che si sia lasciata cadere la nozione di un divino legislatore.

Il risultato pratico più significativo di tutto ciò, sosteneva Anscombe, è che i filosofi sono diventati tutti consequenzialisti, poiché credono che l'azione giusta sia quella le cui conseguenze sono le migliori possibili. Così, tutti i più celebri teorici dell'etica attivi nelle università inglesi hanno «esposto una filosofia in base alla quale, per esempio, non è possibile sostenere che non può essere giusto uccidere un innocente come mezzo per ottenere un fine, qualunque mai esso sia, e che chi pensa altrimenti è in errore». Questo significa che tutte le loro filosofie sono incompatibili con l'etica ebraico-cristiana, secondo la quale certe cose sono proibite di per sé, quali che siano le conseguenze da ciò minacciate. Secondo Anscombe, le differenze fra i singoli filosofi da Sidgwick in avanti sono, a paragone di questa incompatibilità di fondo, prive di importanza e di breve respiro.

Le nozioni di dovere e di ciò che è moralmente giusto o sbagliato, proponeva Anscombe, avrebbero dovuto essere scartate a favore delle nozioni di giustizia e ingiustizia, che erano invece dotate di un contenuto autentico. Anche di queste nozioni sarebbe stato però difficile rendere conto in modo chiaro, fino a quando almeno non si

fosse potuto disporre di una psicologia filosofica soddisfacente, in quanto non si possono analizzare i concetti di giustizia e di virtù se non si ha anche la possibilità di render conto in modo chiaro di termini quali «azione», «intenzione», «piacere» e «volizione». Anscombe stessa ha dato un monumentale contributo a quest'ambito della filosofia nel suo libro *Intenzione* (1957), che fu preso a modello da molti di coloro che proseguirono tali ricerche.

Nell'ultima parte del xx secolo una grande varietà di approcci all'etica è stata esplorata da filosofi di lingua inglese, e in Gran Bretagna nessuna individualità filosofica si è distinta primeggiando nell'ambito della teoria etica, come ancora aveva fatto Hare per un certo tempo. In reazione alla ripresa della morale kantiana operata da Hare, un certo numero di filosofi ha focalizzato la propria attenzione su temi dell'etica aristotelica. Ragion per cui Philippa Foot ha enfatizzato la centralità del ruolo della virtù in ambito morale, ispirando una scuola di «etica della virtù», mentre Bernard Williams (1929-2003) ha ricordato ai filosofi il grande ruolo svolto dalla fortuna nel determinare la situazione morale di un individuo.

Il punto di partenza di Foot è che le virtù sono caratteristiche che qualunque essere umano necessita di avere, tanto per il proprio bene, quanto per quello altrui. Esse differiscono però da altre qualità necessarie alla prosperità e al rigoglio dell'uomo – come la salute e la forza, l'intelligenza e l'abilità – per il fatto che le virtù non costituiscono mere capacità, ma impegnano la volontà. Esse riguardano questioni che sono difficili per gli esseri umani, e in cui vi sono tentazioni alle quali si tratta di resistere; ma con buona pace di Kant, il valore morale non va misurato in base alla difficoltà dell'azione morale. La persona davvero virtuosa è tale da compiere azioni buone quasi senza sforzo: una persona realmente caritatevole, per esempio, è un individuo per cui è facile e non difficile compiere i sacrifici richiesti dalla carità. Senza le virtù, la vita di un essere umano non è pienamente sviluppata, al modo in cui sarebbe incompiuta la vita di un animale cui mancasse una facoltà sensitiva.

Williams, per parte sua, incominciava ricordando in che modo, nella tradizione classica, la felicità fosse stata considerata come il prodotto dell'autosufficienza: ciò che non ricadeva nel dominio del sé non stava sotto il controllo di esso, e pertanto era soggetto alla sorte e a tutti quei fattori contingenti che sono nemici della serenità. Nel pensiero più recente, l'ideale di rendere l'intera vita immune dalla fortuna è stato abbandonato; per Kant tuttavia vi era pur sempre un valore supremo, il valore morale, che poteva comunque venir considerato in tal senso immune: la vita morale riuscita era una carriera aperta non solo a determinati talenti, ma a un talento posseduto necessariamente al medesimo grado da tutti gli esseri

razionali. Williams insisteva sul fatto che l'intento di rendere la morale immune dalla fortuna era destinato a rimanere insoddisfatto. Bisogna infatti fare i conti con il temperamento che ci è dato in sorte, e che ci è costitutivo, e con il contesto culturale nel quale nasciamo: tutto ciò pone le condizioni entro cui debbono operare le nostre disposizioni morali, i nostri moventi e le nostre intenzioni. C'è poi anche da considerare – e Williams ha sviluppato la trattazione di questo tema nei suoi vari aspetti più significativi – la sorte accidentale che sempre implicitamente si richiede per portare a conclusione con successo un qualche progetto di rilevanza morale.

Con il progredire del secolo, i filosofi hanno cominciato poi a concentrare la loro attenzione non tanto sulle questioni di ordine superiore, come la natura del linguaggio morale o la relazione che sussiste fra principi, carattere, fortuna e virtù, bensì su problemi specifici di ordine primario, come la correttezza o erroneità di particolari comportamenti: per esempio la menzogna, l'aborto, la tortura o l'eutanasia. Foot e Williams hanno svolto un ruolo significativo nel determinare questo spostamento di interesse, che ha avuto anche un riflesso nelle università, con la nascita di corsi dedicati a temi come l'etica della medicina o l'etica degli affari.

Tanto Foot quanto Williams hanno insegnato su entrambe le sponde dell'Atlantico. Negli Stati Uniti, il filosofo morale più importante, nell'ultima parte del xx secolo, è stato però John Rawls. Come Foot e Williams, anche Rawls era nemico dell'utilitarismo: un sistema che a suo modo di vedere non forniva alcuna tutela contro molte forme di iniqua discriminazione. Il progetto rawlsiano consisteva nel far derivare una teoria della giustizia dalla nozione di equità: ed egli lo realizzò introducendo nell'etica una versione rinnovata della teoria del contratto sociale. Poiché tuttavia le maggiori implicazioni della sua teoria riguardano le istituzioni politiche, più che la moralità individuale, l'opera di Rawls verrà trattata più avanti, nel **capitolo xi**.

¹ Vedi vol. I, pp. 91-92 e vol. II, p. 296.

² Vedi vol. I, pp. 288-89.

³ In inglese, la composizione è più facile da memorizzare, in quanto è in rima: «*Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure* – | Such marks in *pleasures* and in *pains* endure. | Such pleasures seek if *private* be thy end; | If it be *public*, wide let them *extend*. | Such *pains* avoid, whichever be thy view | If pains *must* come, let them *extend* to few» [N.d.T.].

⁴ Una dottrina di questo tipo fu professata da san Giovanni della Croce (1542-1591); ma anch'egli vede in ciò comunque un mezzo in vista d'una finale sovrabbondanza di felicità: vedi vol. III, p. 270.

⁵ Cfr. F. A. Hayek, *John Stuart Mill and Harriet Taylor*, Routledge, London 1957, p. 59.

⁶ Le dottrine di Kierkegaard sulla fede e sulla religione sono discusse *infra*, nel **cap. xii**.

⁷ Cfr. *Frammenti postumi 1884*, 27 [60] [N.d.T.].

⁸ Cfr. P. A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of G. E. Moore*, Open Court, Chicago 1942.

⁹ Fondata nel 1621 dal canonico Thomas White, la White's Chair of Moral Philosophy di Oxford è una delle cattedre di filosofia morale più prestigiose del mondo [*N.d.T.*].

Capitolo decimo

L'estetica

Il bello e il sublime.

In generale si è soliti ritenere che il fondatore dell'estetica, intesa come disciplina filosofica autonoma, sia Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762). Certamente fu lui a coniare la parola «estetica», in un breve trattato di argomento poetico pubblicato nel 1735. Secondo Baumgarten, il fine dell'arte è la produzione di bellezza, definita in termini di relazione ordinata fra le parti di un tutto. Il senso della bellezza consiste nel dare piacere e suscitare desiderio. La bellezza migliore fra tutte è quella rinvenibile nella natura: ragion per cui lo scopo supremo dell'arte è l'imitazione della natura.

Altri filosofi del XVIII secolo cercarono di offrire un'analisi più precisa della bellezza. Hume, nella sezione del *Trattato sulla natura umana* intitolata «Il bello e il brutto», ne offriva la seguente definizione:

il bello è quell'ordine e quell'insieme combinato di parti che, o per *costituzione prima* della nostra natura, o per *abitudine*, o per capriccio, è adatto a dare all'anima piacere e soddisfazione. Questo è il carattere distintivo del bello, carattere cui si riduce la differenza tra il bello e il brutto, il quale ha come sua naturale tendenza quella di produrre dolore. Piacere e dolore, quindi, non soltanto accompagnano necessariamente il bello e il brutto, ma costituiscono la loro stessa essenza (TNU 2. 1. 8, 314).

Più tardi, Hume mostrò insoddisfazione per l'idea che a determinare la bellezza potessero essere l'abitudine non sottoposta al vaglio e il capriccio privo di educazione; cercò dunque di far sí che, nei giudizi estetici, vi fosse spazio per la valutazione della correttezza e della scorrettezza. Nello scritto intitolato *La regola del gusto* (1757) affermò che i criteri del giudizio debbano stabilirsi accertando quali caratteri propri delle opere d'arte siano più capaci di suscitare piacere presso conoscitori competenti e imparziali.

Edmund Burke (1729-1797) introdusse in estetica, accanto al concetto di bellezza, quello di sublimità. Il sublime, così come il bello, può essere il fine cui mira l'arte: un sentimento di bellezza è una forma di amore senza desiderio, mentre sentire che qualcosa è sublime significa provare sgomento senza timore. Nell'*Inchiesta filosofica sulle origini delle nostre idee del sublime e del bello* (1757) Burke cercava di spiegare quali siano le qualità tramite cui gli oggetti ispirano in noi tali sentimenti. Faceva dunque risalire il sentimento del sublime alle

varie forme di timore e di orrore implicite nell'istinto originario dell'autoconservazione. Il sentimento della bellezza, il cui paradigma è un casto apprezzamento della perfezione della figura femminile, deriva – secondo quanto sosteneva Burke – dal bisogno di avere relazioni sociali, e in ultima analisi dall'istinto di propagare la razza.

Il trattato più eminente dell'estetica del XVIII secolo fu comunque la *Critica del giudizio* (1790) di Kant. Nelle sezioni dell'opera intitolate «Analitica del bello» e «Analitica del sublime» Kant cercò di fare, in ambito estetico, ciò che le sue due *Critiche* precedenti avevano fatto per la teoria della conoscenza e per l'etica. Gli esseri umani, oltre che di un intelletto teoretico e di una ragione pratica, sono dotati anche di una terza facoltà, la capacità di giudizio (*Urteilkraft*), cioè il giudizio di gusto, che è la base dell'esperienza estetica.

Concordando con Burke, e in disaccordo rispetto a Baumgarten, Kant vede nella mancanza di interesse l'elemento fondamentale perché possa suscitarsi una reazione autenticamente estetica. «Gusto – dice Kant – è la facoltà di giudicare un oggetto o una maniera di rappresentazione mediante un compiacimento, o un dispiacimento, *senza alcun interesse*. L'oggetto di un tale compiacimento si chiama *bello*» (CG, 46).

Kant fa distinzione fra due tipi di compiacimento: chiama «gradevole» ciò che alletta i sensi nella sensazione, e riserva la nozione di «piacevole» al godimento disinteressato della bellezza. Scrive: «Si chiama *gradevole* ciò che *diletta* qualcuno; *bello*, ciò che gli *piace* senz'altro; *buono*, ciò che *stima*, *approva*, cioè in cui pone un valore oggettivo». Gli animali possono provare il piacere del godimento, ma soltanto gli esseri umani apprezzano la bellezza. Solamente il gusto del bello è del tutto disinteressato, dal momento che la ragion pratica, che determina la bontà di una cosa, mantiene comunque – sia pure a diverso titolo – un riferimento al nostro benessere. Per mostrare tale differenza, Kant osserva che mentre noi siamo in grado di distinguere fra ciò che è buono di per sé e ciò che è buono soltanto come mezzo, non facciamo una distinzione parallela fra ciò che è bello come mezzo e ciò che è bello come fine (CG, 43-45).

Un giudizio di gusto, ci dice Kant, non sussume un'esperienza data a un concetto, così come avviene di norma quando si formula un giudizio conoscitivo; esso mette tale esperienza direttamente in relazione con il piacere disinteressato. Diversamente però da ogni espressione di piacere meramente sensibile, il giudizio di gusto aspira a una validità universale. Se mi piace il gusto del vino Madeira, non pretendo comunque che esso debba risultare gradito anche a tutti gli altri; ma se penso a un poema, a un edificio o a una sinfonia come belli, pretendo in qualche modo che gli altri concordino con me. I

giudizi di gusto sono dunque singolari quanto alla forma («Questa rosa è bella»), ma di validità generale; sono – per dirla con Kant – espressioni di una «voce universale». Eppure, dato che un giudizio di gusto non riconduce il proprio oggetto sotto un concetto, non se ne può rendere compiutamente ragione, e non vi è argomento che possa costringere ad assentirvi.

I giudizi di valore stanno in relazione con determinati scopi. Se voglio sapere se un certo X è un buon X, ho bisogno di sapere qual è lo scopo degli X – è in questo modo infatti che dico ciò che fa di un coltello un buon coltello, o di un idraulico un buon idraulico, e così via. I giudizi di perfezione sono simili: non posso sapere che cosa sia un X perfetto se non so qual è la funzione d'un X. I giudizi relativi alla bellezza, peraltro, non possono essere in tutto e per tutto di questo genere, dal momento che non sussumono i loro oggetti a un qualche concetto-X. Tuttavia Kant afferma che gli oggetti belli fanno mostra di una «finalità senza scopo». Con questo, egli forse intende dire che non avendo un fine inteso come utilità determinata, la bellezza ci invita a indugiare nella sua contemplazione.

Questa tesi, a prima vista oscura, diviene più chiara quando Kant distingue fra i tipi di bellezza, che sono due: la bellezza libera (*pulchritudo vaga*) e la bellezza aderente (*pulchritudo adhaerens*). La prima non presuppone alcun concetto di ciò che l'oggetto dovrebbe essere; la seconda presuppone invece un concetto di questo tipo, e la perfezione dell'oggetto stesso in accordo con esso. La prima viene detta bellezza autosussistente di questa o quella cosa; la seconda, in quanto dipende da un concetto (si tratta cioè di una bellezza condizionata), è ascritta a oggetti in quanto dotati di un particolare scopo. Un giudizio di bellezza su un oggetto privo di riferimento a un qualche scopo cui quell'oggetto sia asservito è un giudizio di gusto puro. Il tipico paradigma di una bellezza libera naturale è per Kant costituito da un fiore. Per quanto riguarda l'altro tipo di bellezza, egli scrive invece: «La bellezza di un essere umano (e in questa specie quella di un uomo, di una donna o di un bambino), la bellezza di un cavallo, di un edificio (quale una chiesa, un palazzo, un arsenale o un padiglione di giardino) presuppone il concetto di uno scopo che determina ciò che la cosa deve essere, e di conseguenza un concetto della sua perfezione; ed è quindi una bellezza semplicemente aderente» (CG, 65-66).

Da questo passo risulta chiaro come l'estetica kantiana sia a proprio agio con la bellezza naturale assai più che con la bellezza dei prodotti dell'arte. Ma il problema che più impegna Kant emerge in entrambi questi contesti. Com'è possibile infatti che un giudizio sulla bellezza – un giudizio che non si basa sulla ragione – possa pretendere a una validità universale? Quando formulo un giudizio siffatto, certo non

pretendo che tutti concordino; eppure rivendico in qualche modo che ciascuno debba essere d'accordo con me. Ciò tuttavia è possibile solamente se siamo tutti quanti in possesso di un senso comune (*Gemeinsinn*): una sensibilità che, in quanto normativa, non può derivare dall'esperienza, ma dev'essere trascendentale.

Kant incomincia poi la sua «Analitica del sublime» distinguendo fra due tipi di sublimità, che chiama (invero, in modo un po' infelice) «sublime matematico» e «sublime dinamico». In entrambi i casi l'oggetto sublime è grande, immenso, schiacciante; ma nel caso del sublime matematico, a venire sovrastata è la nostra capacità di percepire, mentre in quello dinamico a venire sovrastata è la nostra ragione nella sua potenza pratica. Ciò che è matematicamente sublime è troppo grande per essere colto da qualunque dei nostri sensi; esso ridesta in noi il sentimento di una facoltà sovrasensibile che si protende verso l'infinito. Ciò che è sublime in senso dinamico, invece, è qualcosa rispetto a cui ogni resistenza da parte nostra sarebbe vana, ma che pure possiamo contemplare senza timore rimanendo in una condizione sicura.

Rocce audaci, incombenti, quasi minacciose, nuvole tempestose che torreggiano nel cielo e si appressano con fulmini e tuoni, vulcani in tutta la loro violenza distruttiva, uragani che lasciano dietro di sé la desolazione, l'oceano infuriato e senza limiti, un'alta cascata di un potente fiume, e così via, riducono la nostra capacità di resistere, a paragone con la loro potenza, a una piccolezza insignificante. Ma la loro vista diventa tanto più attraente quanto più è temibile, purché ci troviamo al sicuro; e volentieri diciamo sublimi questi oggetti, perché elevano la forza d'animo sopra la sua abituale mediocrità e ci fanno scoprire una capacità di resistenza di tutt'altra specie, che ci incoraggia a poterci misurare con l'apparente onnipotenza della natura (CG, 97).

La natura può essere tanto bella quanto sublime, mentre l'arte può solamente essere bella. Qual è allora la relazione fra la bellezza naturale e quella artistica? La risposta di Kant è sottile. Per un verso, la natura è bella perché ha l'aspetto dell'arte. Per altro verso, però, se dobbiamo ammirare un bel prodotto dell'arte, dobbiamo essere consapevoli che si tratta di un'opera artificiale, e non naturale. E ancora, Kant ci dice che «la conformità a scopi nella forma di esso deve parere così libera da ogni costrizione di regole arbitrarie, come se fosse un prodotto della semplice natura» (CG, 142). Per giudicare l'arte bella si richiede il gusto; per produrla è necessario invece il genio.

La produzione della bellezza è lo scopo dell'arte, ma la bellezza prodotta artificialmente non è una cosa bella, bensì la bella rappresentazione di una cosa. L'arte bella può dunque presentare come belle cose che in natura sono brutte o repellenti. Esistono tre tipi di arti belle, ciascuna delle quali ha i suoi prodotti belli. Ci sono le arti della parola, vale a dire la retorica e la poetica. Poi ci sono quelle che

Kant chiama le arti figurative, cioè la pittura e le arti plastiche (scultura e architettura). Poi c'è un terzo tipo di arti, che crea un gioco delle sensazioni: la più importante fra di esse è la musica. «Tra tutte – dice tuttavia Kant – il posto più alto, lo ha l'*arte della poesia* (che deve quasi interamente al genio la propria origine e meno si fa guidare da precetti o esempi)» (CG, 162).

È interessante confrontare le concezioni estetiche di Kant con le idee espresse pochi anni più tardi dai poeti romantici inglesi. Nel trattare le opere d'arte, Kant per così dire prende le mosse dal fruitore per poi risalire a colui che le ha prodotte; incomincia analizzando la natura del giudizio formulato dal critico, e conclude deducendo le qualità che sono indispensabili al genio (vale a dire immaginazione, intelletto, spirito e gusto). I romantici, per converso, prendono le mosse dal creatore dell'opera: per loro, l'arte è innanzitutto espressione delle emozioni peculiari dell'artista. Wordsworth, nella sua *Prefazione alle Ballate liriche*, ci dice che ciò che distingue il poeta dagli altri uomini è il fatto che egli possiede in misura più ampia prontezza di pensiero e di sentimento senza che ciò si traduca in un'immediata eccitazione esterna, e possiede anche una più grande capacità di esprimere tali pensieri e sentimenti:

la poesia è lo spontaneo traboccare di forti sentimenti; essa trae origine dall'emozione rivissuta in tranquillità. L'emozione viene contemplata finché, per una specie di reazione, la tranquillità gradualmente si dissolve e si produce un'emozione simile a ciò che era prima oggetto di contemplazione. A questo punto essa esiste di fatto nella mente (PBL, 276).

Nell'esprimere in versi questa emozione, il compito fondamentale del poeta è quello di suscitare nel lettore un piacere immediato.

Anche Coleridge concordava con questo modo di vedere. «Una poesia – scriveva – è una composizione che si differenzia dall'opera scientifica, proponendosi come proprio oggetto *immediato* il piacere e non la verità». Nel descrivere la natura del genio poetico, però, Coleridge si avvaleva tanto di Kant quanto di Wordsworth, identificandone la qualità in un dono speciale e peculiare. Mentre Kant, e anche autori a lui precedenti, avevano considerato l'immaginazione alla stregua di una facoltà comune a tutti gli esseri umani – in quanto capacità di richiamare e riplasmare i dati esperienziali della vita quotidiana – Coleridge preferiva chiamare «fantasia» quest'ultima facoltà, banale ancorché importante. L'immaginazione, in senso vero e proprio, è per lui invece il dono creativo peculiare dell'artista: nella sua forma primaria, essa non è nientemeno che «la capacità vitale e l'agente primo di ogni percezione umana, nonché una ripetizione nella mente finita dell'atto eterno della creazione nell'infinito *Io sono*» (BL, 675). Così scriveva Coleridge nel

1817, nel capitolo XIII della sua *Biographia literaria*; da quel giorno, critici e filosofi non hanno smesso di discutere quale fosse l'esatta natura di questa facoltà tanto elevata.

L'estetica di Schopenhauer.

Non vi è pensatore che abbia conferito all'estetica un ruolo più importante, all'interno del proprio sistema filosofico complessivo, di quello attribuitole da Schopenhauer. Il terzo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione* è in larga misura dedicato a trattare della natura dell'arte. Il piacere estetico, ci dice Schopenhauer, seguendo in ciò le orme di Kant, consiste nella contemplazione disinteressata della natura o di determinati prodotti dell'arte. Quando vediamo un'opera d'arte – poniamo, la scultura di un nudo – essa può certo suscitare in noi desiderio: magari desiderio sessuale, o desiderio di acquistare la statua. Se è così, siamo ancora sotto l'influenza della volontà, e non siamo in uno stato di contemplazione. È solamente quando vediamo un qualcosa e ne ammiriamo la bellezza, senza badare ai nostri desideri e ai nostri bisogni, che lo trattiamo come un'opera d'arte, e che stiamo godendo di un'esperienza estetica.

La contemplazione disinteressata, che ci libera dalla tirannia della volontà, può assumere alternativamente due forme differenti che Schopenhauer illustra ricorrendo alla descrizione di due diversi paesaggi naturali. Se la scena che sto contemplando assorbe la mia attenzione senza sforzo, allora a venire suscitato è il mio sentimento della bellezza. Ma se la scena è minacciosa, e io debbo lottare per liberarmi del timore e raggiungere uno stato di contemplazione, allora mi sto imbattendo in qualcosa che, più che bello, è sublime. Schopenhauer, come Kant, si richiama a vari scenari per illustrare il sentimento del sublime: torrenti che scrosciano spumeggianti tra dirupi scoscesi di roccia, sotto un cielo di nubi tempestose; un uragano sul mare, con le onde che si rifrangono violentemente contro gli scogli e spruzzano la loro schiuma nell'aria, fra i lampi. In casi di questo genere, dice Schopenhauer,

Raggiunge allora evidenza massima, nello spettatore imperturbato di questa scena, il carattere duplice della sua coscienza: egli sente se stesso come individuo, come fragile manifestazione della volontà, che il più piccolo urto di quelle forze può sfarellare, inerme contro la possente natura, da tutto dipendente, preda del caso, meno che nulla di fronte a potenze mostruose; e d'altra parte al tempo stesso vede sé come eterno, tranquillo soggetto del conoscere, il quale, essendo condizione dell'oggetto, è appunto colui che porta in sé questo mondo intero; la tremenda battaglia della natura non è che la sua rappresentazione, mentre egli stesso contempla tranquillo le idee, libero e straniero a tutti i voleri, a tutti i bisogni. Questa è la piena impressione del sublime (*M* 3. 39, 281).

L'impressione che così si produce può venir chiamata «sublime

dinamico». Ma la medesima impressione può venire suscitata pure dalla calma meditazione sull'immensità dello spazio e del tempo, mentre si contempla di notte il cielo stellato. Questa impressione di sublimità (che Schopenhauer, prendendo a prestito l'infelice espressione kantiana, chiama «sublime matematico») può essere prodotta anche da ampi spazi chiusi, come la cupola di San Pietro a Roma, o da monumenti molto antichi, come le piramidi. In ciascuno di questi casi, il sentimento scaturisce dal contrasto fra la piccolezza e l'insignificanza che ci caratterizzano come individui e la vastità che deriva dal fare di noi stessi dei puri soggetti conoscenti.

Il sublime, per così dire, è il limite superiore del bello. Il limite inferiore di esso è costituito da ciò che Schopenhauer chiama «l'eccitante». Mentre ciò che è sublime fa di quel che è ostile alla volontà un oggetto di contemplazione, l'eccitante trasforma un oggetto di contemplazione in qualcosa che attrae il volere. Schopenhauer fornisce quali esempi in proposito «figure nude, che per l'atteggiamento, la mezza nudità e tutto il modo della rappresentazione mirano a destare libidine nello spettatore»; ma parla anche, in maniera meno convincente, delle nature morte olandesi, che rappresentano «ostriche, aringhe, gamberi di mare, pane e burro, birra, vino, ecc.». Artefatti di questo tipo annullano le finalità propriamente estetiche, e vanno del tutto condannati (M 3. 40, 285).

In ogni incontro con la bellezza, entrano in gioco due elementi: un soggetto conoscente privo di volontà, e un oggetto che si dà a conoscere come idea. Nella contemplazione del bello naturale e dell'architettura, il piacere risiede principalmente nella purezza e nella natura esente dal dolore del conoscere, perché le idee incontrate sono manifestazioni della volontà nei suoi gradi inferiori. Ma quando contempliamo esseri umani (per esempio attraverso il *medium* artistico della tragedia), il piacere consiste piuttosto nella specificità delle idee così contemplate, che sono varie, intense e ricche di significato. In base a questa distinzione, Schopenhauer procede dunque a una classificazione delle belle arti.

Al livello inferiore della scala viene l'architettura, che mette in evidenza idee più basse quali la gravità, la solidità e la luce:

la bellezza di un edificio consiste nell'adattamento, visibile a tutta prima, di ciascuna parte al suo fine: e non al fine esteriore, arbitrario dell'uomo (ché sotto questo rispetto l'opera appartiene all'architettura pratica), bensì direttamente alla consistenza dell'insieme; nella quale la posizione, grandezza e forma d'ogni parte ha con le altre una relazione tanto necessaria, che, qualora fosse possibile, sottraendone una sola crollerebbe l'edificio intero. Perché solo col sostenere ciascuna parte quanto le conviene di sopportare, e con l'essere ciascuna sorretta dove e come occorre, si sviluppa fino alla più perfetta evidenza quel contrasto, quella lotta tra solidità e gravità, di cui son costituite nella pietra la vita, le manifestazioni della volontà; e si palesano chiaramente questi gradi infimi dell'oggettivazione della volontà (M 3. 43, 293).

Certo, l'architettura serve tanto a uno scopo pratico quanto a uno scopo estetico; ma la grandezza di un architetto si mostra appunto da come egli è capace di raggiungere pure finalità estetiche, nonostante debba subordinarle alle necessità del suo committente.

Le arti figurative, nella prospettiva di Schopenhauer, hanno a che vedere con l'universale piú che con il particolare. Pitture o sculture di animali – tale è la sua convinzione – riguardano ovviamente le specie, e non gli individui: «il piú caratteristico leone, lupo, cavallo, ovino o toro, è anche sempre il piú bello» (M 3. 45, 300). Ma con la rappresentazione degli esseri umani, la questione si fa piú complessa. È affatto sbagliato pensare che l'arte raggiunga la bellezza attraverso l'imitazione della natura. Come potrebbe mai un artista riconoscere l'esemplare perfetto da imitare, se non disponesse di un modello di bellezza *a priori*, nella mente? Forse che la natura ha mai prodotto un essere umano perfettamente bello sotto ogni aspetto? Ciò che l'artista intende è qualcosa che la natura si limita a balbettare attraverso mezze parole. Lo scultore «imprime nel duro marmo la bellezza della forma che a lei [natura] in mille tentativi fallisce, e quella bellezza contrappone alla natura, quasi esclamando: "Questo era ciò che tu volevi esprimere!"» (M 3. 45, 302).

L'idea generale di umanità dev'essere espressa, dallo scultore o dal pittore, con i caratteri di un individuo, e può venire presentata in individualità di vario tipo. In un quadretto di genere, «ad esempio, valgono [...] in egual modo ministri che sulla carta geografica si contendono terre e popoli, o contadini che nella taverna vogliono l'un contro l'altro affermare il loro diritto a proposito di carte da gioco e di dadi». Né importa se i soggetti rappresentati in un'opera d'arte sono storici oppure frutto d'invenzione; il nesso con un personaggio storico reale conferisce a un dipinto il significato nominale, ma non quello reale. Il primo

sarà, per esempio, Mosè trovato dalla principessa egiziana: momento essenzialissimo per la storia; il senso reale, invece, il vero dato dell'intuizione, è un trovatello che una donna salva dalla sua culla natante – episodio che può essere accaduto sovente (M 3. 48, 313).

In ragione di ciò, le pitture rinascimentali piú ammirate da Schopenhauer non furono quelle che rappresentavano un evento particolare (come la natività, o la crocifissione), bensí piuttosto semplici gruppi di santi a fianco del Salvatore, non intenti ad alcuna azione. Nei visi e negli occhi di quelle figure vediamo l'espressione di quella cancellazione della volontà che costituisce il vertice supremo di ogni arte.

La teoria schopenhaueriana dell'arte combina elementi platonici a elementi di derivazione aristotelica. Lo scopo dell'arte, riteneva

Schopenhauer, non consiste nella rappresentazione di un individuo particolare, né di un concetto astratto, bensì di un'idea platonica. Ma mentre Platone condannava le opere d'arte in quanto distanti due gradi dalle idee – in quanto cioè copie di cose materiali che erano esse stesse, a propria volta, mere imitazioni delle idee –, Schopenhauer pensa che l'artista si avvicini all'ideale più di quanto non sia in grado di fare chi è in possesso di una determinata tecnica, o lo storico. Ciò vale particolarmente per la poesia e il dramma, che costituisce la suprema fra le arti. La storia sta alla poesia nel medesimo rapporto in cui la ritrattistica sta alla pittura storica: l'una ci offre la verità nell'individuale, l'altra nell'universale. Come Aristotele, Schopenhauer conclude che vada riconosciuta assai più verità alla poesia che alla storia. E nell'ambito delle narrazioni storiche, in maniera alquanto eccentrica, egli opta infine per l'attribuzione del massimo valore alle autobiografie.

Kierkegaard: la musica.

Nelle opere di Kierkegaard, il termine «estetico», insieme ai suoi affini, ricorre con frequenza. Tuttavia per lui l'«estetico» costituisce una categoria etica, più che una categoria estetica propriamente detta. Il carattere estetico è peculiare di colui che dedica la propria vita al perseguimento del piacere immediato; e i piaceri dei quali questi va in cerca possono essere naturali (come quelli del mangiare, del bere o del sesso) non meno che artistici (come la pittura, la musica e la danza). L'interesse principale di Kierkegaard, nel discutere l'atteggiamento votato a una vita estetica (soprattutto nell'opera *Aut-Aut*), consiste nel sottolineare la natura superficiale e fondamentalmente insoddisfacente, insistendo nel rivendicare le ragioni di un più profondo impegno etico e, da ultimo, religioso. Nel corso però di una dettagliata esposizione dei caratteri della vita estetica Kierkegaard ha occasione di discutere istanze che sono estetiche nel senso più ristretto del termine, in quanto riguardano la natura dell'arte. Per esempio, la prima parte di *Aut-Aut* contiene una lunga sezione che ha per sottotitolo «Il musicale-erotico».

Il saggio, che si pretende sia stato scritto da un fervente seguace dell'edonismo estetico, è in gran parte una meditazione sull'opera *Don Giovanni* di Mozart. Don Giovanni è la personificazione estrema del desiderio erotico, e l'opera mozartiana ne è l'unica espressione perfetta. La musica, ci vien detto, fra tutte le arti è quella più capace di esprimere sensualità pura. La ragione alquanto inaspettata che ci viene offerta, per giustificare questa affermazione, è che la musica è la più astratta fra tutte le arti. Come il linguaggio, essa si indirizza all'orecchio; come la parola parlata, essa si dispiega nel tempo e non

nello spazio. Ma mentre il linguaggio è il veicolo dello spirito, la musica è il veicolo della sensualità.

Il saggista cui Kierkegaard dà voce procede quindi con un'affermazione sorprendente. Sebbene quanti hanno una concezione puritana della religione tengano in sospetto la musica, in quanto voce della sensualità, e preferiscano dedicarsi all'ascolto della parola dello spirito, lo sviluppo storico della musica e la scoperta stessa della sensualità sarebbero entrambi di fatto un portato del cristianesimo. L'amore sensuale era stato, ovviamente, un elemento fondamentale della vita degli antichi greci – uomini e dèi; ma fu appunto necessario il cristianesimo per fare della sensualità una regione separata, in contrasto con la spiritualità:

se immagino il sensuale-erotico come principio, come forza, come impero determinato dallo spirito, cioè determinato in modo che lo spirito lo esclude, se lo immagino concentrato in un unico individuo, ho il concetto della genialità sensuale erotica. Questa è un'idea che la grecità non ebbe, e che è stata introdotta per la prima volta nel mondo dal cristianesimo, seppur solo in senso indiretto.

Ora, se questa genialità sensuale erotica in tutta la sua immediatezza esige un'espressione, ci si domanderà quale medio vi sia adatto. Ma ciò su cui qui bisogna soprattutto insistere è che essa venga espressa e rappresentata nella sua immediatezza; infatti, mediata e riflessa in altro, cade nell'ambito del linguaggio e viene a giacere sotto determinazioni etiche. Dunque nella sua immediatezza può essere espressa solo in musica (*E-E I*, 127-28).

Kierkegaard illustra le varie forme e i vari gradi del perseguimento erotico prendendo a modello personaggi di diverse opere di Mozart. Il primo destarsi della sensualità assume una forma melanconica e diffusa, priva di oggetto specifico: tale è la fase sognante espressa da Cherubino nelle *Nozze di Figaro*. Il secondo livello trova espressione nell'allegro, energico, frizzante cinguettio di Papageno nel *Flauto magico*: amore intento alla ricerca d'un oggetto specifico. Ma questi livelli non sono più di una semplice anticipazione che adombra la figura di Don Giovanni, autentica incarnazione dell'erotismo sensuale. Leggende e poesie popolari lo rappresentano come individuo determinato. «Quando invece – scrive Kierkegaard – è inteso musicalmente, non avrà più l'individuo particolare, ma la potenza della natura, il demoniaco, che non si stancherà di sedurre come il vento di soffiare impetuoso, il mare di dondolarsi, o una cascata di precipitarsi giù dal suo vertice» (*E-E I*, 161).

Dal momento che Don Giovanni non seduce servendosi di uno stratagemma, ma grazie alla pura energia del desiderio, egli non rientra in alcuna categoria etica; ecco perché la sua forza può venire espressa solamente in musica. Il segreto dell'intera opera è che il suo eroe costituisce la forza che anima anche gli altri personaggi: egli è il sole, mentre gli altri personaggi sono i pianeti, che si trovano per metà nell'oscurità, e di cui a essere illuminato è solo il lato rivolto verso di

lui. Solamente il Commendatore conserva in questo senso una sua indipendenza: ma egli si colloca sostanzialmente al di fuori dell'opera stessa, come suo antecedente e conseguente: tanto prima di morire, quanto dopo la morte, egli è la voce dello spirito.

Siccome solamente la musica è in grado di esprimere l'immediatezza del desiderio sensuale, in *Don Giovanni* abbiamo un connubio perfetto fra materia e forma creativa. Entrambe (materia e forma) sono essenziali a un'opera d'arte, dice Kierkegaard, sebbene i filosofi ne enfaticino eccessivamente ora l'una, ora l'altra. È per questo che *Don Giovanni*, anche da solo, sarebbe stato sufficiente a fare di Mozart un compositore classico e assolutamente immortale.



Locandina della prima rappresentazione praghese del *Don Giovanni* di Mozart, che Kierkegaard riteneva essere la più perfetta delle opere musicali possibili.

Nietzsche: la tragedia.

Per il giovane Nietzsche, non è Mozart, bensì Wagner il massimo fra i compositori di opere musicali. Ciò è dovuto al debito che entrambi, Nietzsche e Wagner, avevano nei confronti di Schopenhauer. Nel 1854 Wagner scriveva a Franz Liszt che Schopenhauer era entrato nella sua vita come un dono piovuto dal cielo. «La sua idea capitale, la negazione finale del desiderio nei confronti della vita, è terribilmente cupa, ma mostra quale sia l'unica salvezza possibile»¹. Nella sua opera giovanile intitolata *La nascita della tragedia* (1872) Nietzsche fonda del pari la propria teoria estetica sulla visione pessimistica della vita che era propria di Schopenhauer, muovendo a sua volta dal testo del mito

greco che racconta della caccia di re Mida al satiro Sileno:

Quando questi infine cadde nelle sue mani, il re gli domandò quale fosse la cosa preferibile e il bene supremo per gli uomini. Rigido e immobile il demone tace; fino a che, costretto dal re, erompe in una stridula risata pronunciando queste parole: «Misera stirpe caduca, figlia del caso e dei tormenti, perché mi costringi a dirti quello che per te sarebbe ben più vantaggioso non sentire? Il bene più grande è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, non essere *nulla*. Ma immediatamente dopo, il bene più grande è per te – morire presto» (NT, 41-42).

Schopenhauer aveva sostenuto che l'arte fosse la via di fuga più agevole per sfuggire alla tirannia dell'esistenza.

Anche Nietzsche vede l'origine dell'arte nella necessità che gli esseri umani hanno di mascherare ai propri stessi occhi la miseria della vita. L'antico greco, ci dice, «conosceva e sentiva gli aspetti orrendi e terrifici dell'esistenza», e al fine di rendersi comunque affatto in grado di vivere, «si sentì costretto a porvi davanti la luminosa creazione onirica degli dèi olimpici» (NT, 42). Ci sono due possibili vie di fuga dalla realtà: il sogno e l'ebbrezza. Nella mitologia greca, secondo Nietzsche, queste due forme di illusione trovano personificazione in due diverse divinità, Apollo, il dio della luce, e Dioniso, il dio del vino: «il continuo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità dell'*apollineo* e del *dionisiaco*: in modo analogo a quello per cui la procreazione dipende dai due sessi» (NT, 23).

Il prototipo dell'artista apollineo è Omero, il fondatore della poesia epica: è lui ad aver creato lo splendente mondo onirico degli dèi olimpici. Apollo è una divinità etica, che impone misura e ordine ai suoi seguaci, nell'interesse della bellezza. Ma la magnificenza apollinea è ben presto inghiottita da un diluvio dionisiaco, la corrente della vita che erompe dalle barriere e abbatte ogni vincolo. I seguaci di Dioniso cantano e danzano nella frenesia dell'estasi, godendo della vita al di là di ogni misura. La musica è l'espressione suprema dello spirito dionisiaco, così come la poesia epica lo è invece dell'apollineo.

Il prodotto più glorioso della cultura greca è la tragedia ateniese, che è il frutto insieme di Apollo e di Dioniso, nella combinazione di musica e poesia. I cori, nella tragedia greca, rappresentano il mondo di Dioniso, mentre il dialogo si rappresenta in un chiaro mondo apollineo di immagini. Il mondo greco trovò dunque la propria massima espressione nei drammi di Eschilo (specialmente il *Prometeo incatenato*) e di Sofocle (in particolare l'*Edipo re*). Ma con i drammi del terzo, celebre autore tragico, Euripide, la tragedia muore come per suicidio, avvelenata da un'iniezione di razionalità. Per trovare il colpevole di tutto ciò, è necessario bussare alla porta di Socrate, che inaugurò un'epoca nuova, nella quale al sapere scientifico venne conferito un valore superiore che all'arte.

Socrate, secondo Nietzsche, era l'antitesi di tutto ciò che aveva reso grande la Grecia. Era animato da istinti interamente negativi e critici, invece che positivi e creativi. Nel respingere l'elemento dionisiaco, egli aveva finito per distruggere anche la sintesi operata dai tragici. «Si pensi solo alle conseguenze delle frasi socratiche “la virtù è sapere; si pecca solo per ignoranza; il virtuoso è felice”; in queste tre formule fondamentali dell'ottimismo si cela la morte della tragedia» (NT, 135). In Euripide, la tragedia ha compiuto quindi il salto mortale per diventare teatro borghese. Il Socrate morente, che l'intuito e la ragione hanno liberato dal timore della morte, divenne così il mistagogo della scienza.

Era possibile, nella Germania moderna, rimediare alla malattia ereditata da Socrate, e restaurare l'unione di Apollo e Dioniso? Nietzsche non nutriva un particolare apprezzamento per il romanzo, il quale pure, nel XIX secolo, poteva ritenersi il genere artistico più fecondo di quell'illusione benefica che, nella prospettiva nietzschiana, costituiva la funzione dell'arte. Il romanzo, riteneva infatti Nietzsche, era comunque essenzialmente una forma artistica socratica, che subordinava la poesia alla filosofia. È comunque singolare che dell'invenzione del romanzo Nietzsche attribuisse la responsabilità a Platone: «Il dialogo platonico era per così dire la barca su cui si salvò dal naufragio la poesia più antica con tutti i suoi figli: accalcati in uno spazio esiguo in una trepida sottomissione all'unico timoniere Socrate [...] In realtà Platone ha consegnato ai posteri il modello di una nuova forma d'arte, il *romanzo*» (NT, 134). Nietzsche non aveva nemmeno una grande opinione dell'opera lirica italiana, nonostante questa implicasse un'unione di poesia e musica. Lamentava infatti che essa fosse stata rovinata dalla separazione fra recitativo e aria, cosa che aveva finito per privilegiare l'elemento verbale a scapito di quello musicale. Solamente in Germania c'era speranza in una rinascita della tragedia:

Dal fondo dionisiaco dello spirito tedesco si è levata una forza che non ha niente in comune con i presupposti della cultura socratica e non si riesce a spiegare né a giustificare in base a questa, mentre viene percepita da tale cultura come qualcosa di spaventoso e inesplicabile, di predominante e ostile, la *musica tedesca* da intendersi prima di tutto nella grandiosa orbita solare che va da Bach a Beethoven, da Beethoven a Wagner (NT, 183-84).

La *Nascita della tragedia* si conclude infine con una serie di estenuanti annotazioni programmatiche al terzo atto del *Tristano e Isotta*, estemporanee e prive di coerenza. Nessuno ebbe a condannarne la debolezza con più forza dello stesso Nietzsche, il quale, dopo essere riemerso dall'incanto wagneriano, premise alle edizioni successive del libro un «Tentativo di un'autocritica». In esso egli ritratta il proprio tentativo giovanile di connettere il genio della Grecia antica con un

fantomatico «spirito tedesco». Non avrebbe però rinnegato quello che ormai gli si palesava come il tema fondamentale del libro, vale a dire che è l'arte – e non la moralità – l'attività propriamente metafisica dell'uomo, e che l'esistenza del mondo trova giustificazione solamente come fenomeno estetico.

Arte e moralità.

Per Nietzsche, l'arte non solo è autonoma dalla moralità, ma le è superiore. Al polo opposto rispetto a Nietzsche si vennero a trovare invece due altri teorici dell'estetica del XIX secolo, i quali ritenevano che arte e moralità fossero legate in un intreccio indissolubile. L'uno era John Ruskin (1819-1900), l'altro Lev Nikolaevič Tolstoj (1828-1910).

Ruskin considerava l'arte alla stregua d'una questione della massima serietà. Nella sua monumentale opera *Pittori moderni* (1843) scriveva:

L'arte, propriamente intesa, non è una ricreazione, non si impara nei ritagli di tempo, non si apprende quando non si abbia di meglio da fare. Non serve a tenere occupate le mani di chi siede al tavolo di un salotto, o come sollievo alla noia dei *boudoirs*; dev'essere capita e intrapresa seriamente, o nient'affatto. Per farla progredire, gli uomini devono donare la vita, e per riceverla, il cuore (*Pitt.* 1, 546).

Ma la rivendicazione fatta dall'arte poteva trovare giustificazione soltanto in ragione della serietà del suo intento morale: vale a dire, la rivelazione dei caratteri fondamentali dell'universo. La bellezza è qualcosa di oggettivo, non il mero prodotto di una consuetudine. L'esperienza della bellezza sorge da una percezione veritiera della natura, e conduce fino a un'apprensione del divino. Solamente se un artista è egli stesso una persona moralmente buona sarà in grado di trasmettere questa rivelazione in una forma incorrotta, e di mettere dinanzi ai nostri occhi la gloria di Dio. Ma in una società in decadenza – quale Ruskin riteneva fosse la società industriale del XIX secolo – tanto la purezza morale quanto quella artistica sono quasi impossibili da raggiungersi. Sia la facoltà immaginativa, che presiede alla creazione, sia la facoltà «teoretica», che contempla e apprezza, sono corrotte alla radice. L'opera è degradata dalla moderna divisione del lavoro, e chi lavora è deprivato dello status che gli sarebbe dovuto, quello di artigiano alla ricerca della perfezione per il suo prodotto.

Ruskin applicava la sua teoria moraleggiante dell'arte a due forme artistiche in particolare: la pittura e l'architettura. La pittura, per lui, è essenzialmente una forma di linguaggio: l'abilità tecnica non è altro che padronanza di tale linguaggio, e la validità di un dipinto dipende dal valore dei pensieri che esso esprime. Egli cercò di trovare

conferma a questa tesi procedendo a un esame attento delle opere di J. M. William Turner. Nelle *Sette lampade dell'architettura* Ruskin espone quindi i criteri in base ai quali egli giudicava che l'architettura gotica fosse superiore all'architettura del Rinascimento e del barocco. Le «lampade» sono per lo più categorie morali: sacrificio, verità, potere, obbedienza e simili. Ciò perché l'architettura, stando alla sua definizione, è l'arte che dispone e adorna gli edifici in maniera tale che la loro visione possa contribuire alla salute, al potere e al piacere della mente umana. E l'elemento essenziale, nella salute della mente dell'uomo, consiste appunto in un corretto apprezzamento del posto riservato all'essere umano in un universo ordinato dalla divinità.

Per Tolstoj, l'arte può essere buona solamente se ha uno scopo morale. In *Che cos'è l'arte?* (1897) egli descrive il prezzo – in termini monetari, ma anche di duro lavoro – delle imprese artistiche dei suoi giorni, specialmente l'opera lirica. Tale arte, affermava, poteva sorgere solamente basandosi sulla schiavitù delle masse popolari; e si domandava dunque se i costi sociali impliciti in tutto ciò potessero essere moralmente giustificati. Si trattava infatti di un'arte che poteva fare appello esclusivamente ai sentimenti delle classi superiori: sentimenti che non si spingevano più in là dell'orgoglio, del sesso e della noia.

Tolstoj respingeva le pretese di scrittori precedenti, secondo i quali il fine dell'arte è la bellezza, e tale bellezza si fa riconoscere in base al godimento da essa offerto. Il vero scopo dell'arte era per lui la comunicazione fra gli esseri umani. Mentre rifiutava l'idea romantica che l'arte debba procurare piacere, concordava invece con Wordsworth nel dire che l'essenza di essa consistesse nella condivisione di emozioni:

Ecco l'esempio più semplice: un uomo ride, e un altro diventa allegro; piange, e l'uomo che ode quel pianto diventa malinconico; un uomo si infervora, si irrita, e un altro al solo vederlo entra nella stessa disposizione d'animo [...]; un uomo esprime i suoi sentimenti di ammirazione, di venerazione, di timore, di rispetto verso determinati oggetti, persone o fenomeni, e altri uomini ne subiscono il contagio e provano identici sentimenti di ammirazione, di venerazione, di timore, di rispetto nei confronti degli stessi oggetti, persone o fenomeni (CA?, 58).

L'arte, nel senso ampio della parola, permea le nostre vite, che sono piene di opere d'arte di ogni genere, dalle canzoncine della ninna-nanna alle barzellette, alla mimica, agli ornamenti di vestiti, case e utensili, fino alle liturgie ecclesiastiche e alle processioni trionfali. Ma i sentimenti che ci trasmettono queste opere dell'arte possono essere buoni o cattivi. L'arte è buona solo se le emozioni da essa indotte sono buone; e queste emozioni possono essere buone solo se sono fondamentalmente religiose, e possono contribuire a ingenerare un senso di fratellanza universale fra gli uomini.

Le emozioni che l'arte deve comunicare debbono essere tali da poter venire condivise dal genere umano nel suo complesso, e non solamente da un'élite viziata. Quando le cose non stanno così, siamo in presenza o di un'arte cattiva, o di una pseudo-arte. Tolstoj è disposto ad accettare la conseguenza per cui tale giudizio finisce per condannare molte delle opere più ammirate della musica e della letteratura – compresi i suoi stessi romanzi. Il più grande romanzo del XIX secolo, sosteneva, era stato *La capanna dello zio Tom*, che aveva diffuso il messaggio della fratellanza universale scavalcando i confini di razza e di classe.

Fra le opere d'arte che Tolstoj condannò esplicitamente c'era la *Nona sinfonia* di Beethoven. Forse che essa trasmette i supremi sentimenti religiosi? No: nessuna musica può farlo. Unisce allora tutti gli uomini in un unico, comune sentire? No, replicava Tolstoj: «Non posso nemmeno immaginarmi che una folla di persone normali sia in grado di comprendere qualcosa in quella composizione ove – a parte alcuni brevi frammenti che affogano nel mare dell'inintelligibilità – tutto è prolisso, confuso e artificioso». È ben vero che l'ultimo movimento dell'opera è costituito da un poema di Schiller che esprime il pensiero, verace e autentico, secondo cui è il sentimento, e in particolare la gioia, a unire insieme i popoli; eppure, «Nonostante che questi versi siano cantati alla fine della sinfonia, la musica non vi si conforma perché è musica esclusiva e non riunisce tutti gli uomini, ma ne riunisce soltanto alcuni separandoli dagli altri» (CA?, 196-97).

L'arte per l'arte.

La concezione moralistica dell'arte professata da Tolstoj divenne presto fuori moda nel XX secolo. L'autonomia dell'arte, se non la sua supremazia in senso nietzschiano, fu ampiamente accettata: un'opera può essere buona arte, e anche grande arte, pur essendo moralmente o politicamente deleteria. Il merito artistico di un'opera fu ritenuto in grado di riscattarne perfino il dubbio portato etico, e in molti paesi vennero abrogate leggi che vietavano la produzione e la pubblicazione di opere d'arte che avevano la tendenza a «depravare e corrompere».

Uno dei teorici dell'estetica più influenti nel XX secolo fu il filosofo italiano Benedetto Croce (1866-1952). In metafisica Croce era un idealista, e sviluppò un sistema di matrice hegeliana in accordo con Giovanni Gentile (1875-1944), fino a quando, nel 1925, i due si divisero sulla questione del fascismo. Gentile divenne un teorico del fascismo, mentre Croce, che fu ministro nel governo italiano sia prima dell'avvento del regime fascista sia dopo la sua caduta, fu l'intellettuale di punta dell'opposizione a Mussolini negli anni Trenta.

Per Croce, l'arte occupa una posizione che si colloca fra la storia e il

sapere scientifico. Come la storia, essa ha a che fare con casi particolari, piuttosto che con leggi generali; ma i casi particolari che la riguardano sono prodotti dell'immaginazione, non reali, e d'altronde – come la scienza – essi illustrano verità generali. Croce stesso distingueva quattro fasi di sviluppo della sua teoria estetica, dal primo volume della *Filosofia dello spirito*², fino a *La poesia* del 1936. Ma i temi comuni a ciascuna delle varie fasi del suo pensiero sono parecchi.

Il nucleo dell'arte, per Croce, è l'intuizione. L'intuizione non coincide con il sentimento, checché ne possano dire i positivisti: il sentimento necessita di espressione, e l'espressione è questione cognitiva e non solamente emozionale. L'arte per gli esseri umani, diversamente dalle emozioni degli animali, è qualcosa di spirituale e non meramente sensibile. Per altro verso, poi, gli estetici razionalisti sbagliano nel considerare l'arte come qualcosa di intellettuale: essa opera tramite immagini, non tramite concetti. Pertanto Croce prende le distanze tanto dai romantici, da una parte, quanto dai classicisti dall'altra.

L'intuizione artistica è essenzialmente lirica. Croce spiega che cosa ciò significhi soprattutto per contrasto e opposizione. L'arte non ha a che fare con il Vero (come invece la logica) né con l'Utile (come l'economia), e nemmeno con il Bene (come l'etica). L'arte ha un oggetto proprio, il Bello, che sussiste indipendentemente e a parità di condizioni rispetto agli altri tre concetti. (Bisogna aggiungere che per Croce la nozione di sublime costituiva solamente uno «pseudo-concetto»). Un'espressione artistica è lirica solo se ha a che fare esclusivamente con il bello. Pertanto, un poema come il *De rerum natura* di Lucrezio, con i suoi preponderanti contenuti scientifici e morali, non costituisce un che di lirico, ma meramente un prodotto letterario. La vera poesia non deve comunque avere alcun intento utilitaristico, morale o filosofico.

Concezioni simili a quelle di Croce furono rese familiari al mondo anglofono da Robin George Collingwood (1889-1943), che tradusse l'*Aesthetica in nuce*, l'articolo redatto da Croce per l'edizione del 1928 dell'*Encyclopaedia Britannica*. Collingwood, che era classicista e archeologo insigne, divenne Waynflete Professor di metafisica a Oxford nel 1936. È noto soprattutto per i contributi da lui offerti alla filosofia della storia, su cui era particolarmente qualificato a scrivere; ma anche i suoi *Principi dell'arte* (1938) offrirono un contributo significativo alla teoria estetica.

Gran parte del libro è impiegata a spiegare ciò che l'arte non è. L'arte non è mero divertimento; anche se molto di ciò che passa sotto il nome di arte è semplice intrattenimento, l'arte vera è qualcosa di diverso da tutto ciò. L'arte non è nemmeno una procedura magica, al modo di una danza di guerra. Per «magico», spiega Collingwood, egli

intende un modo di procedere mirante a suscitare emozioni volte a un qualche fine precostituito, quale per esempio un sentimento patriottico o un fervido sentire proletario. Più importante ancora è che l'arte vada distinta dall'artigianato e dall'abilità tecnica. L'arte non è imitazione o rappresentazione (*mimesis*), aspetti per i quali essa è certamente anche un lavoro artigianale. Certo, una grande opera d'arte sarà anche un prodotto artigianale; ma ciò che la rende un'opera d'arte non è identico a ciò che fa di essa il prodotto di un certo mestiere.

Se l'arte fosse mero artigianato, in essa potremmo distinguere tra fine e mezzi. Ma se l'arte possiede una finalità, questa non può consistere che nel suscitare emozione; e ciò non è qualcosa che possa identificarsi separatamente dall'attività artistica stessa, al modo in cui invece una scarpa può identificarsi indipendentemente dall'arte del ciabattino. L'arte dunque non deve venire considerata come l'attività che mira a suscitare emozione, bensì come quell'attività che esprime l'emozione. La vera opera d'arte è allora, di fatto, l'emozione presente nell'artista medesimo. Gli artisti capaci riescono a trovare una conclusione riuscita alla propria attività già nella loro immaginazione; l'estrinsecazione delle immagini da essi concepite in un'opera d'arte fruibile pubblicamente non è quindi che una questione di capacità tecnica.

L'opera interiore, che è la vera opera d'arte, consiste nell'elevare qualcosa di preconcio, un sentimento ancora non articolato, trasformandolo in una condizione esplicita e articolata. Seguendo Croce, Collingwood ammetteva su tale base che immaginazione ed espressione fossero un'unica e medesima cosa. È grazie al linguaggio che l'elemento preconcio si trasforma in alcunché di strutturato e articolato; e in questo senso ogni espressione artistica, qualunque ne sia il *medium*, è essenzialmente linguistica.

Se l'arte è espressione di emozione, ne conclude Collingwood, allora la distinzione fra l'artista e il pubblico viene meno:

Se un poeta esprime, per esempio, un certo tipo di timore, gli unici ascoltatori che possono comprenderlo sono coloro che sono capaci di esperire essi stessi quel tipo di timore. Pertanto, quando qualcuno legge e comprende un poema, non sta meramente comprendendo l'espressione che il poeta dà delle sue emozioni – cioè delle emozioni del poeta – ma sta esprimendo a propria volta emozioni sue proprie con le parole del poeta, che dunque sono diventate anche parole sue. Per dirla con Coleridge, riconosciamo che un uomo è un poeta per il fatto che egli rende poeti noi (PA, 118).

Poeta e lettore condividono ed esprimono la medesima emozione: la differenza è che il poeta può risolvere da sé il problema di come esprimerla, laddove invece il lettore ha bisogno del poeta che gli mostri come farlo. Quando creiamo per noi stessi (aiutati o meno)

un'esperienza o un'attività immaginaria, esprimiamo le nostre emozioni; e in ciò consiste appunto quel che chiamiamo arte.

Croce e Collingwood si differenziavano da Tolstoj perché ritenevano che l'arte fosse qualcosa di distinto e di indipendente dalla moralità. Tutti e tre questi scrittori condividevano però una concezione dell'arte intesa come espressione di emozioni. La maggior parte dei filosofi del xx secolo avrebbe invece respinto la concezione tolstojana secondo cui la funzione dell'arte è la comunicazione di emozioni. Wittgenstein, per esempio, scrisse a questo proposito:

Ci sarebbe *molto* da imparare dalla falsa teoria di Tolstoj secondo cui l'opera d'arte trasmette un «sentimento». E infatti la potresti chiamare, se non espressione di un sentimento particolare, un'espressione di sentimento, o espressione sentita. E potresti dire anche che coloro che la comprendono fino al punto di «risuonare» con essa, le rispondono. Potresti dire: l'opera d'arte non cerca di trasmettere *qualcosa d'altro*, ma solo se stessa. Al modo in cui, se io faccio visita a qualcuno, non desidero solamente suscitare in lui questo e quest'altro sentimento, ma anzitutto fargli visita – sebbene certo io gradisca pure il suo benvenuto.

La vera assurdità incomincia quando si dice che l'artista vuole che altri, leggendolo, sentano ciò che ha sentito lui mentre scriveva. Posso infatti pensare di capire un poema, per esempio, vale a dire di capirlo nel modo in cui il suo autore voleva che venisse capito. Ma che cosa *egli* può aver sentito mentre lo scriveva non è affatto una *mia* preoccupazione (CV, 67).

L'indipendenza dell'opera d'arte dal suo creatore è divenuto quindi un tema di primo piano tanto nel mondo anglofono, quanto nell'Europa continentale. Alcuni critici americani hanno denunciato come «fallacia intenzionale» ogni tentativo di raggiungere la comprensione di un testo sulla base di elementi presenti nella biografia, nella psicologia o nelle motivazioni del suo autore, anziché in particolari proprietà che bisogna discernere all'interno del testo, considerato nella sua autonomia. In Francia, ci sono stati filosofi che si sono spinti fino al punto di parlare di «morte dell'autore». Il testo, stando a quanto da loro affermato, è l'oggetto primario; la nozione di autore è invece piuttosto un costrutto di natura economica e giuridica. Con il procedere dell'interpretazione, la ricezione di un testo da parte di generazioni di lettori può finire per rivestire un significato più grande di qualsiasi elemento biografico della persona che inizialmente lo aveva redatto.

La tesi della morte dell'autore non ha ricevuto un'accoglienza molto calorosa nei circoli filosofici britannici. Ma l'idea che, nell'interpretazione di un'opera d'arte, l'autore non abbia uno status privilegiato era stata già anticipata proprio da un inglese, nel xix secolo. Il poeta vittoriano Arthur Hugh Clough³ aveva scritto un controverso – a detta di alcuni, blasfemo – poema sulla Resurrezione, dal titolo *Giorno di Pasqua*. In un componimento successivo Clough immagina di essere interrogato circa il significato di quell'opera: nelle

sue intenzioni, si trattava d'un poema ironico o di un componimento sarcastico? Al che, egli risponde: «Io non posso interpretarlo. L'ho solo scritto»⁴.

¹ Cfr. A. Goldman, *Wagner on Music and Drama*, Dutton, New York 1966.

² Cioè *l'Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902 [N.d.T.].

³ 1819-1861. Il poema *Easter Day* risale al 1849 [N.d.T.].

⁴ «Interpret it I cannot. I but wrote it» [N.d.T.].

Capitolo undicesimo

La filosofia politica

Utilitarismo e liberalismo.

Nell'introdurre il suo principio della massima felicità, Bentham era interessato non tanto a fornire un criterio per guidare le scelte morali individuali, quanto piuttosto a offrire una regola per guidare i governanti e i legislatori nella corretta gestione delle loro comunità. Ma è proprio in quest'ambito, quando dobbiamo prendere in considerazione non soltanto la quantità totale di felicità presente in una data comunità, ma anche la sua distribuzione, che il principio della massimizzazione della felicità – di per sé considerato – non risulta più in grado di fornire una procedura credibile di decisione.

Supponiamo che, tramite un mezzo di qualche tipo, siamo riusciti a stabilire una scala idonea a misurare la felicità: una scala da 0 a 10, in cui 0 rappresenta il massimo della miseria, 10 il massimo della felicità, e 5 uno stato d'indifferenza. Immaginiamo anche di essere intenti a elaborare delle istituzioni politiche e giuridiche per una certa società, e di dover optare per l'applicazione di uno fra due modelli alternativi. Il risultato dell'adozione del modello A sarà che il 60% della popolazione farà registrare 6 su quella scala, mentre il 40% farà registrare 4. Per contro, il risultato dell'adozione del modello B sarà invece che l'80% della popolazione farà registrare 10, e il 20% 0. Al cospetto di una scelta di questo genere, chiunque abbia a cuore vuoi l'uguaglianza, vuoi l'umanità, di certo desidererà applicare il modello A piuttosto che il modello B. Eppure, se operiamo il calcolo felicifico di Bentham nella maniera più ovvia, ecco che il modello A farà segnare nel complesso solamente 520 punti, mentre il modello B raggiunge un totale di 800.

Ciò significa che il principio secondo cui dobbiamo ricercare la massima felicità per il maggior numero conduce chiaramente a risultati differenti, a seconda che noi optiamo per massimizzare la quantità di felicità, oppure per massimizzare il numero delle persone felici. Per lo meno, il principio necessita di essere integrato da alcune delimitazioni relative alla quantità di ineguaglianza ammissibile fra i più fortunati e i meno fortunati, e da limiti sul grado di miseria accettabile per la categoria più sfavorita, se non si vuole consentire a esiti che costituiscono grossolane violazioni della giustizia distributiva.

Nonostante i problemi impliciti nel principio generale da lui enunciato – problemi con i quali lasciò che fossero i suoi successori a

combattere – Bentham diede effettivamente un contributo piuttosto cospicuo alla filosofia politica. Il meglio egli lo dà quando – per dirla con le parole di John Stuart Mill – è intento a «programmare e regolare la parte meramente *commerciale* dell'organizzazione sociale». Su questo tema è in grado di scrivere con acume e vivacità: sa distinguere in modo sagace, smascherare errori diffusi, e confezionare argomenti di peso in paragrafi brevi e lucidi. La sua trattazione della pena imposta con la forza dallo stato costituisce un esempio eccellente del modo in cui Bentham sa servirsi del proprio talento.

Qual è, si domanda Bentham, lo scopo del sistema penale?

Il fine immediato e principale della pena è quello di controllare l'azione. Tale azione è quella del criminale o di altri: quella del criminale viene diretta dall'influenza della pena sulla sua volontà, nel qual caso si dice che la pena opera con la *correzione*, oppure sui suoi poteri fisici, nel qual caso si dice che opera *inabilitando*. L'azione degli altri non può influenzarla altro che con la sua influenza sulle loro volontà, nel qual caso si dice che opera dando l'*esempio* (IP 13. 1).

La punizione, essendo costituita da un dolore inflitto, in quanto tale è un male; ragion per cui dev'essere ammessa solamente nella misura in cui essa promette di evitare un male maggiore. Bentham rifiutava la teoria retributiva della punizione, secondo la quale la giustizia richiederebbe che chi ha inflitto un danno debba a propria volta subire un danno. Fatto salvo il caso in cui l'infliggere una punizione abbia qualche effetto deterrente o riparatore sul delinquente o sugli altri, la retribuzione non è altro che un restituire il male per il male: dunque la pena aumenta la quantità di male nel mondo, senza con ciò rendere un giusto conguaglio.

È ben vero che punire un colpevole, anche se non ha alcun effetto deterrente o correttivo, può offrire un sentimento di soddisfazione a una vittima, o a un pubblico rispettoso della legge. Anche questo piacere, come ogni altro, deve trovar posto sulla scala dell'utile. Ma – dice Bentham – nessuna pena dev'essere inflitta puramente per questo scopo vendicativo, perché non vi è mai piacere prodotto dalla punizione che possa equivalere al dolore subito.

Dato che lo scopo principale della punizione è la deterrenza, tale punizione non deve essere inflitta in casi in cui non avrebbe effetti deterrenti – sul reo o su altri –, né deve essere inflitta in misura maggiore di quanto non sia indispensabile a suscitare appunto tali effetti. La pena, dice Bentham, non va inflitta quando sia inefficace (non potendo essere deterrente), o infruttuosa (causando più danno di quanto non possa prevenirne), oppure superflua (quando il danno può cioè essere prevenuto con altri mezzi).

Nel quattordicesimo capitolo della sua opera Bentham redigeva quindi una serie di regole volte a fissare la proporzione fra la

punizione e l'offesa, basate non sul principio retributivo dell'«occhio per occhio, dente per dente», bensì sull'effetto che la prospettiva della punizione potrà avere sul modo di ragionare di un potenziale reo. Bentham immaginava un potenziale criminale intento a calcolare probabili profitti e perdite derivanti dall'offesa che avrebbe recata, e considerava funzione propria della legge penale assicurare che, in tali casi, il peso della perdita sovrasti quello del guadagno. La legge pertanto deve imporre punizioni che siano sufficienti alla deterrenza, ma che del pari non siano maggiori di quanto basti a dissuadere dal compiere il crimine. Nei termini di Bentham, la pena dovrebbe essere *sobria ed economica*.

Se la deterrenza costituisce il fine principale della punizione, Bentham ammette anche degli scopi accessori, come la correzione del reo, o la sua messa in condizione di non nuocere. Una correzione – stando alle condizioni presenti nelle carceri, allora come ora – è improbabile che possa ottenersi; ma Bentham avanza alcune proposte per l'adozione di regimi correzionali particolari. L'imprigionamento ha l'effetto di mettere temporaneamente il reo in condizioni di non nuocere, ma è ovvio che tale risultato lo si potrebbe ottenere nella maniera più efficace tramite la pena di morte. «Allo stesso tempo – osserva Bentham – questa pena, è evidente, è *non-sobria* al più alto grado, il che rappresenta una tra le molte obiezioni contrarie alla sua adozione, se non in casi davvero straordinari» (IP 15. 19).

La filosofia politica di John Stuart Mill, come del resto la sua filosofia morale, fu molto debitrice nei confronti di Bentham; ma in questo ambito Mill si sentì obbligato a stemperare il rigido utilitarismo del suo maestro. Il sistema di Bentham, con la sua negazione dei diritti naturali, in linea di principio potrebbe giustificare – in certe circostanze – un governo altamente dispotico, capace di intromettersi in modo consistente nella libertà personale dell'individuo. Ciò valeva pure per le prime forme di socialismo, con cui Mill aveva simpatizzato in gioventù, e che avevano dato origine al sistema positivista di Auguste Comte. Negli anni della maturità Mill conferì massima importanza al fatto che si ponessero limiti ai vincoli che il sistema sociale – per quanto, in via di principio, fosse guidato da intenti benevoli – potrebbe imporre all'indipendenza dell'individuo. Mill descriveva il *Système de politique positive* di Comte come un dispositivo «tramite cui il giogo dell'opinione generale, manipolata da un corpo organizzato di maestri spirituali e di governatori, avrebbe assunto la supremazia su ogni azione e – per quanto nell'umana possibilità – su ogni pensiero di ciascun membro della comunità». Egli denunciò dunque Comte per aver proposto «il più compiuto sistema di dispotismo spirituale e temporale che mai sia stato finora prodotto da un cervello umano». Nel saggio *Sulla libertà*

cercò invece, per parte sua, di esporre un principio libertario generale che protegga l'individuo da illegittime intrusioni autoritarie, siano esse ispirate all'utilitarismo, al socialismo o al positivismo.



L'«auto-icona» di Bentham: i resti imbalsamati del filosofo, con la testa di cera, sono conservati presso lo University College di Londra.

A salvaguardia della libertà, sostiene Mill, non basta sostituire a una monarchia dispotica una democrazia responsabile, perché all'interno di una società democratica la maggioranza può comunque esercitare la tirannia sulla minoranza. Né è sufficiente porre dei limiti all'autorità del governo, perché la società può esercitare altri, e più sottili, mezzi di coercizione:

bisogna anche proteggersi contro la tirannia dell'opinione prevalente e dei sentimenti predominanti: contro quella tendenza della società a imporre come regole di condotta, pur senza ricorrere a sanzioni legali, le proprie idee e i propri comportamenti a coloro che ne dissentono; contro la sua tendenza a ostacolare lo sviluppo e a impedire, se può, la formazione stessa di qualsiasi individualità che

Al fine di porre un giusto limite alla coercizione esercitata dalla forza fisica o dall'opinione pubblica dobbiamo affermare, come principio fondamentale, che l'unica parte della propria condotta per cui qualcuno è chiamato a rispondere di fronte alla società è quella che riguarda gli altri. Nella parte che invece riguarda solamente lui stesso, la sua indipendenza dev'essere assoluta.

L'applicazione più importante di questo principio concerne la libertà di pensiero, nonché le libertà – a quella affini – di parola e di espressione scritta. Secondo Mill, non vi è autorità, dispotica o democratica, che abbia il diritto di abolire la libera espressione di opinioni. «Quand'anche l'intera umanità, a eccezione di una sola persona, avesse una certa opinione, e quell'unica persona ne avesse una opposta, non per questo l'umanità potrebbe metterla a tacere: non avrebbe maggiori giustificazioni di quante ne avrebbe quell'unica persona per mettere a tacere l'umanità, avendone il potere» (*LUD*, 84-85). Ciò perché reprimere un'opinione significa defraudare l'intera specie umana. Infatti l'opinione ridotta al silenzio, per quanto ne sappiamo, potrebbe poi rivelarsi vera, dato che nessuno di noi è infallibile. E se anche non fosse del tutto vera, essa potrebbe ben contenere una porzione di verità che altrimenti verrebbe trascurata. Ma un'opinione ha valore perfino se è totalmente falsa, in quanto costituisce una sfida per l'opinione contraria, e in tal modo garantisce che la verità non sia tenuta alla stregua di un mero pregiudizio, o di una professione puramente formale. La libertà d'opinione, conclude Mill, così come la libertà di espressione d'una opinione, sono essenziali per il benessere spirituale dell'umanità.

La libertà d'opinione non esaurisce però i bisogni. Gli uomini dovrebbero essere liberi infatti di agire in base alle loro opinioni, e di metterle in pratica nel corso delle loro vite senza subire ostacoli – fisici o morali – da parte dei loro simili. Beninteso, la libertà non deve estendersi fino al diritto di nuocere agli altri; anche la libertà di parola deve dunque subire delle restrizioni, in quelle circostanze in cui esprimere un'opinione comporti un incitamento a provocare un danno. Ma bisogna garantire un'ampia gamma di possibilità alla varietà dei caratteri e dei modi di condurre la vita, purché questi riguardino solamente gli affari personali propri di ciascun individuo, o anche quelli degli altri ma solo «per loro libero, volontario, inequivoco consenso e con la loro partecipazione» (*LUD*, 78). La regola di condotta dell'individuo dovrebbe essere costituita dal di lui o di lei carattere, e non dalle tradizioni o dalle usanze di altre persone. Se si nega questo principio, «viene a mancare qualcosa che non è solo uno degli ingredienti principali della felicità umana, ma anche il più

importante ingrediente del progresso individuale e sociale» (*LUD*, 141-42).

Privati di individualità, gli esseri umani non divengono altro che macchine, conformi a un campione imposto dall'esterno. Ma «La natura umana non è una macchina, costruita secondo un modello e regolata in modo da funzionare esattamente secondo le prescrizioni; è piuttosto un albero, che ha bisogno di crescere e svilupparsi in ogni direzione» (*LUD*, 145-46). Se si proibisce l'eccentricità della condotta, si fa danno non solo all'individuo cui si impone la costrizione, ma alla società intesa come un tutto. Tutti noi possiamo avere qualcosa da imparare da personaggi non convenzionali. «C'è sempre bisogno di persone [originali] che non solo scoprono nuove verità, e ci indichino il momento in cui non sono più vere le verità di un tempo, ma che inoltre instaurino nuovi schemi di comportamento, diano l'esempio di una condotta più illuminata, di una vita più piena di sapore e di senso» (*LUD*, 152). Personaggi dotati di particolare energia, o poco inclini ai comportamenti ortodossi, sono più che mai indispensabili in un'epoca in cui l'opinione pubblica governa il mondo, e gli individui si perdono nella folla. È necessario permettere al genio di svilupparsi, tanto nella pratica quanto nel pensiero.

Che cosa ha esattamente in mente Mill, quando raccomanda l'opportunità di «sperimentare modi di vivere» (*LUD*, 176)? Purtroppo egli espone la propria tesi ricorrendo a una serie di suggestive metafore, ma non adduce esempi concreti di una simile eccentricità salutare. Quando giunge a presentare applicazioni pratiche dei suoi principî, si limita a denunciare leggi che regolano in misura restrittiva le monotone attività della gente comune, e non norme che vincolano il libero sviluppo del genio. Quali esempi di cattiva legislazione, effettiva o ipotetica, egli prende in considerazione cose come la proibizione di mangiare carne di maiale e bere alcoolici, o leggi che vietano di mettersi in viaggio nel giorno di sabato, ovvero ancora restrizioni alla danza e agli spettacoli teatrali.

Non c'è dubbio che, quando incoraggiava l'anticonformismo, un retropensiero nella mente di Mill doveva per esempio riguardare la relazione non convenzionale da lui intrattenuta con Harriet Taylor, durante i lunghi anni che precedettero il loro matrimonio. È strano però che l'unico esempio di autentico esperimento di vita da lui effettivamente addotto riscuota a un tempo anche la sua cordiale disapprovazione: l'autorizzazione alla poligamia presso i mormoni. Tale esperimento, ammetteva Mill, confliggeva direttamente con i suoi principî libertari, non essendone anzi che «una chiarissima violazione: essa infatti non fa che rafforzare le catene di una delle due metà della comunità umana, dispensando l'altra da qualsiasi reciprocità di obblighi nei suoi confronti» (*LUD*, 193). Tuttavia, poiché il mondo

continuava a indottrinare le donne sul fatto che il matrimonio era l'unica cosa di cui esse avevano bisogno, Mill riteneva ben comprensibile che molte donne finissero per preferire di essere una moglie fra le tante, piuttosto che non sposarsi affatto. Con ciò, Mill non stava affatto lodando la poligamia, bensì si limitava a sottolineare l'inopportunità di costringere i mormoni ad abbandonarla. E va aggiunto che Mill, per la monogamia allora in voga in Inghilterra, provava personalmente quasi altrettanto disgusto che per gli istituti vigenti a Salt Lake City.

Al momento del suo matrimonio, avvenuto nel 1851, Mill presentò una protesta scritta contro leggi che conferivano a una delle due parti del contratto un controllo completo sulla persona e la proprietà dell'altra. «Non avendo io mezzi per spogliarmi in modo legale di questi odiosi poteri [...] mi sento in dovere di registrare una protesta formale contro la legge matrimoniale vigente, nella misura in cui essa conferisce poteri siffatti, e una promessa solenne di non usarli mai, in alcun caso e in qualunque circostanza» (CCM, 396). Egli espose poi per esteso le sue obiezioni al diritto matrimoniale inglese nel pamphlet intitolato *L'asservimento delle donne*. La subordinazione legale di uno dei due sessi all'altro era sbagliato per principio, e costituiva un ostacolo capitale al progresso del genere umano. In quel modo, una moglie non era legata al proprio marito da altro che da un vincolo servile; era obbligata a prestargli obbedienza per tutta la vita, mentre ogni proprietà che essa avesse in precedenza acquisito con il matrimonio passava immediatamente al coniuge. In qualche misura, la sua condizione era peggiore di quella di uno schiavo. In un paese cristiano, infatti, uno schiavo aveva almeno il diritto e il dovere di respingere le profferte sessuali del padrone; un marito invece poteva imporre alla propria moglie «quella che per un essere umano è l'infima degradazione, di esser cioè fatta strumento di una funzione animalesca contro ogni sua inclinazione» (LUD, 378).



Vignetta satirica del 1867, pubblicata sulla rivista «Punch», che ironizza sulla crociata di Mill in favore della parità dei sessi.

La sottomissione delle donne agli uomini non aveva altra origine che la maggior forza muscolare del maschio, e anche in un'epoca civilizzata aveva continuato a sussistere solamente per l'interesse egoistico maschile. Nessuno poteva dire sensatamente che l'esperienza avesse mostrato la preferibilità del sistema vigente, basato sulla superiorità del maschio, a qualunque alternativa: e ciò perché di alternativa non ne era mai stata provata alcuna. Le donne, in secoli di assuefazione fin dalla più tenera età, erano state ridotte all'accondiscendenza rispetto a un tale sistema.

Se mettiamo insieme tre cose – innanzitutto, l'attrazione naturale fra i sessi opposti; in secondo luogo, la totale dipendenza della moglie dal marito, per cui ogni privilegio o qualsiasi piacere della donna è un dono dell'uomo o a ogni modo dipende totalmente da lui; e infine il fatto che, per la donna, l'obiettivo principale delle aspirazioni umane, una buona reputazione, e qualunque altra meta socialmente ambita, sono tutte cose che in generale le è consentito perseguire o ottenere soltanto attraverso l'uomo: ebbene, sarebbe proprio un miracolo se l'obiettivo di rendersi attraenti agli uomini non fosse diventato la stella polare nell'educazione e nella formazione del carattere femminile (*LUD*, 352-53).

Se anche le donne volessero rifiutare la propria condizione

sottomessa, la ribellione contro i loro signori risulta comunque più dura di ogni ribellione mai intentata contro qualunque despota. I mariti sono assai più facilitati di quanto non lo sia mai stato qualsiasi monarca, nel prevenire una rivolta contro il proprio potere: le loro donne in stato di sudditanza infatti vivono sotto gli occhi e di fatto nelle mani dei loro stessi padroni. Non c'è da meravigliarsi che la tirannia dei maschi sia dunque più dura a morire di ogni altra forma di autorità ingiusta.

La donna secondo Kierkegaard e Schopenhauer.

Il significato dello scritto sull'*Asservimento delle donne* nel clima di quell'epoca può rendersi particolarmente evidente se lo si paragona al modo in cui il matrimonio e la condizione femminile vengono trattati nelle opere di due filosofi continentali del tempo, Kierkegaard e Schopenhauer. In *Aut-Aut* di Kierkegaard, un saggio di una novantina di pagine è dedicato all'affermazione della «validità estetica del matrimonio»: vale a dire, a persuadere il lettore che contrarre matrimonio non necessariamente diminuisce, ma anzi può rafforzare gli incanti dell'amore ai suoi inizi. Ballate romantiche e romanzi sono affatto in errore, quando ritraggono l'amore come una ricerca capace di sormontare ostacoli e prove, per poi raggiungere la propria meta con le nozze: sposarsi costituisce infatti l'inizio, e non la fine, del vero amore romantico. Il saggio assume la forma d'una lettera a un corrispondente romantico, che solleva obiezioni di fondo contro l'idea di un matrimonio celebrato in chiesa.

Kierkegaard immagina che l'interlocutore obietti:

Questa fanciulla la cui anima è pura come la luce del giorno, sublime come la volta del cielo, innocente come il mare, questa fanciulla ai cui piedi mi prostreerei adorante, il cui amore sento che riuscirebbe a trarmi fuori da tutti i miei disorientamenti per rigenerarmi, questa fanciulla... è lei che condurrò all'altare del Signore, ...e se ne starà là come una peccatrice, di lei e a lei si dirà che fu Eva a sedurre Adamo, ...a lei dinanzi a cui la mia anima fiera s'inchina, l'unica persona – e chi mette nel novero le cose! –, l'unica persona dinanzi a cui questa mia anima si sia mai inchinata, a lei si dirà che sono il suo signore, e che dovrà esser sottomessa a suo marito... L'istante è arrivato, già la Chiesa stende le sue braccia verso di lei, e prima di restituirmela vuol tutt'al più stamparle un bacio nuziale sulle labbra, ma non quel bacio nuziale che le diedi io in cambio di tutto l'oro del mondo... La Chiesa già stende le sue braccia per stringerla a sé... Ma quest'abbraccio porterà tutta la sua bellezza a sbiadire! ...E allora la getterà in mia balia dicendo: «Siate fecondi e moltiplicatevi!» ... Che potenza è codesta che osa insinuarsi tra me e la mia sposa, la sposa che io stesso ho scelto e che mi ha scelto? E questa potenza vuole ingiungerle d'essermi fedele, ...ella ha dunque bisogno di un'ingiunzione, di un ordine, e mi sarebbe fedele solo in quanto una terza persona, che dunque ella amerebbe più di me, gliel'ha ingiunto! ...E questa potenza mi comanda d'essermi fedele, quasi ci fosse bisogno di comandarmelo, io che con tutta la mia anima appartengo a lei! E questa potenza determina i nostri reciproci rapporti, dice che io devo comandare e lei obbedire! ...Ma se io dunque non voglio comandare, se mi sento troppo piccolo per una cosa del genere... (E-E

Kierkegaard fa del magistrato Guglielmo il difensore del matrimonio tradizionale: questi sollecita il suo corrispondente ad accettare il fatto che nell'ambito del matrimonio egli non possa che essere il capo; che sua moglie sia peccatrice tanto quanto lo è qualunque altra donna; e che accettare l'autorità di un terzo potere significa solamente ringraziare Iddio dell'amore che lega la sposa allo sposo. Nel matrimonio, il marito giunge a comprendere che il vero amore è possesso quotidiano per tutto il corso di una vita, non il potere sovranaturale d'una breve infatuazione; e nel prendere la moglie come dono di Dio, piuttosto che come propria conquista, lo sposo rende la fanciulla capace bensì di allontanare «la persona che ama, ma solo di quel tanto per cui le sia per così dire possibile prender fiato» (*E-E IV*, 86).

Guglielmo insiste con enfasi sul fatto che l'unico motivo valido per contrarre matrimonio è l'amore per la sposa. Elenca – e respinge – altre ragioni per cui la gente si sposa o è spinta a farlo: che il matrimonio sia una scuola per il carattere, che si ha il dovere di propagare la stirpe umana, che è necessario avere una casa. Nessuno di questi motivi è adeguato, né da un punto di vista estetico, né da un punto di vista etico: «Qualora una donna si sposasse – ci dice – al fine di generare un salvatore per il mondo [...] questo matrimonio sarebbe altrettanto a-estetico quanto a-morale e a-religioso» (*E-E IV*, 96). L'amore è l'unica cosa capace di ricondurre a unità l'elemento sensuale e quello spirituale.

Vero è che il matrimonio, diversamente dall'amore romantico, porta con sé dei doveri. Ma il dovere non è nemico, bensì amico dell'amore. Nel matrimonio «Il dovere è solamente uno, uno di numero, quello di amare la verità, nell'intimo moto del cuore, e il dovere è altrettanto proteiforme come l'amore stesso, e proclama tutto santo e buono allorché si tratta di amore, e lancia i suoi fulmini fino a incenerirlo su tutto ciò che, per quanto bello e ingannevole sia, non viene dall'amore» (*E-E IV*, 203).

Se *L'asservimento delle donne* di Mill costituisce un classico del femminismo, mentre il contributo del magistrato Guglielmo in *Aut-Aut* presentava una classica difesa del matrimonio tradizionale, lo scritto *Sulle donne* di Schopenhauer (1851) fu invece un classico del maschilismo. Lo scopo naturale delle donne, così comincia il saggio, è quello di mettere al mondo i figli, prendersi cura di loro, ed essere sottomesse all'uomo, del quale la donna dev'essere compagna paziente e premurosa. Le donne sono migliori degli uomini nell'allevare i bambini, in quanto sarebbero esse stesse infantili: vivono nel presente e sono intellettualmente miopi. La natura avrebbe fornito la donna di

una bellezza sufficiente per attrarre un uomo e far sí che egli le dia sostegno, ma saggiamente lo spinge ad allontanarsi da lei dopo che essa abbia prodotto uno o due figli, in modo che la donna non debba distrarsi dal crescere la famiglia.

Il difetto fondamentale del carattere femminile, secondo Schopenhauer, consiste nella mancanza di senso della giustizia. Trattandosi del sesso debole, le donne debbono farsi strada con l'astuzia. «Poiché, allo stesso modo che la natura ha armato il leone di artigli e denti, l'elefante e il cinghiale di zanne, il toro di corna e la seppia dell'inchiostro che intorbida l'acqua, così ha dotato la donna dell'arte di fingere per proteggersi e difendersi» (*PP*, 835). Le donne sentono di essere giustificate nell'ingannare gli individui di sesso maschile, perché la loro prima fedeltà è rivolta non al singolo individuo ma alla specie: per la propagazione della razza, che ne esaurisce completamente la vocazione.

Le donne sono inferiori agli uomini non solamente nelle loro facoltà razionali, ma anche nel talento artistico e nella capacità di apprezzare l'arte. E non si tratta solo del fatto che non smettono di chiacchierare a teatro, durante i concerti (una cosa che evidentemente dava un gran fastidio a Schopenhauer); esse sono anche del tutto prive di capacità creativa:

le teste più dotate dell'intero sesso femminile non sono mai riuscite a creare un'unica opera effettivamente grande, genuina e originale nelle belle arti e, in generale, non sono mai state capaci di produrre una qualche opera di valore permanente: questo è più di tutto sorprendente per la pittura, poiché il lato tecnico di questa arte si adatta almeno altrettanto alle donne che agli uomini, perciò le donne la esercitano con zelo, e tuttavia non hanno prodotto sia pure un solo grande dipinto (*PP*, 839-40).

Il tipo peggiore di donna è la «dama», colei che è posta su di un piedistallo, trattata dagli uomini con galanteria ed educata a un'alterigia sprezzante. Una dama europea è una creatura innaturale, che in Oriente sarebbe oggetto di derisione; e già con la sua esistenza essa fa la profonda infelicità della maggioranza del suo genere stesso.

La legge ha compiuto un grave errore, ci dice Schopenhauer, quando ha dato alle donne gli stessi diritti degli uomini, senza poterle nel contempo dotare di capacità razionali maschili. Per «gli stessi diritti» (*PP*, 842) Schopenhauer non intende nulla di particolarmente ardito, come i diritti di proprietà o di voto; ha in mente semplicemente l'istituzione della monogamia, che permette ai membri di ciascun sesso di avere uno e un solo partner coniugale. Di fatto, la poligamia è per Schopenhauer una soluzione assai più soddisfacente: essa assicura che ci si prenda cura di ogni donna, mentre invece con la monogamia molte donne vengono lasciate senza tutela, come le vecchie zitelle, oppure sono costrette a compiere lavori pesanti o a

prostituirsi. «Solamente a Londra vi sono 80 000 prostitute. Non sono esse, forse, null'altro che donne terribilmente danneggiate dall'istituzione monogamica, vere e proprie vittime sull'altare della monogamia?» (PP, 844). La poligamia è un bene per il sesso femminile, considerato nel suo insieme, e ha anche il vantaggio di porre una regola alla soddisfazione del desiderio maschile. «Dove sono poi i veri monogami? Noi tutti viviamo, *per lo meno* per un certo tempo, di solito però sempre, nella poligamia» (PP, 845). Dal momento che ogni uomo ha bisogno di parecchie donne, non ci potrebbe essere nulla di più giusto che renderlo libero di, anzi obbligarlo a mantenere molte donne.

Possiamo esser grati del fatto che le generazioni successive abbiano preferito seguire Mill, e non Schopenhauer. In realtà, però, è stato proprio il successo dell'*Asservimento delle donne* a rendere obsoleto lo stesso scritto milliano. La battaglia di cui esso costituì una prima esplosione a salve è ormai vinta da tempo, almeno nei paesi per i quali Mill scriveva. Le leggi matrimoniali da lui denunciate sono state abrogate da tempo, e in tutte le questioni giuridiche le donne sono ora trattate, sotto tutti i rispetti, alla pari degli uomini. E va aggiunto anche che la crudele prigionia imposta alle donne dalla legge matrimoniale vittoriana è resa con maggiore efficacia dalla narrazione e dai dialoghi di romanzieri come Eliot e Trollope, che dalla pesante gravità dei periodi di Mill.

Le tematiche discusse nel saggio milliano *Sulla libertà*, per contro, restano della massima importanza, ancorché i liberali di oggi spesso differiscano da Mill quando si trovano a tracciare la linea che separa, nella libertà personale, l'interferenza debita dello stato da quella indebita. La maggior parte dei liberali ammette che parti della normativa abbiano per scopo promuovere il benessere personale dell'individuo, piuttosto che proteggere gli altri dal danno: le leggi che impongono di stipulare un'assicurazione, o obbligano a indossare il casco – tanto per fare qualche esempio. Se un liberale moderno giustifica tutto questo in quanto ciò risponde al progetto di evitare che l'individuo divenga un gravame per la società, e non piuttosto perché ne ha di mira la salute e la prosperità, bisogna comunque osservare che la possibilità che chi è povero e sofferente costituisca un onere per altri presuppone l'esistenza di una rete di servizi sociali offerti a spese del contribuente: cosa rispetto alla quale Mill mostrava un entusiasmo piuttosto scarso.

Per altro verso, Mill tollerava restrizioni alla libertà che la maggior parte dei liberali oggi rifiuterebbe. Pensava, per esempio, che un governo potesse legittimamente limitare la grandezza di una famiglia, e conciliava tale istanza con il suo principio libertario in base all'affermazione seguente: «In un paese sovrappopolato o a rischio di

diventarlo, fare dei figli al di là di un numero minimo, e ridurre così il compenso del lavoro per effetto della maggiore concorrenza, sarà una grave colpa contro tutti quelli che vivono della remunerazione del loro lavoro» (*LUD*, 217). Molti liberali condividono l'entusiasmo con cui, per tutta la vita, Mill promosse la pianificazione controllata della popolazione tramite misure contraccettive (una causa per la quale egli fu disposto anche ad andare per breve tempo in prigione). Quando però la Cina introdusse una normativa volta a limitare a un solo bambino la numerosità delle famiglie, la maggioranza dei liberali occidentali reagì a questa misura con orrore.

Marx: capitale e lavoro.

Nel medesimo periodo, e nella medesima città in cui Mill era intento a redigere opere classiche per il pensiero liberale, Karl Marx stava sviluppando la teorizzazione del comunismo, che per più di un secolo sarebbe stato uno dei più grandi nemici ideologici del liberalismo. La base della teoria era costituita dal materialismo storico: la tesi cioè che in ogni epoca sia il modo prevalente di produzione economica e di scambio a determinare la storia politica e intellettuale d'una società. «Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza» (*PCEP*, 4). A determinare il corso della storia erano due elementi: le forze e le relazioni della produzione. Per forze della produzione Marx intendeva i materiali grezzi, la tecnologia e il lavoro necessari per fare un prodotto finito: al modo in cui il frumento, un mulino e un mugnaio sono necessari per produrre farina. Le relazioni della produzione, al contrario, sono gli assetti economici che governano tali forze, come la proprietà del mulino e il salario per assumere chi vi lavora. Le relazioni di produzione non sono statiche; esse si modificano con lo sviluppo della tecnologia. Nell'epoca dei mulini a braccia, per esempio, il lavoratore è il servo di un signore feudale, vincolato alla terra; nell'epoca del mulino a vapore invece è il dipendente del capitalista, che può essere spostato e sostituito. Le relazioni di produzione non sono materia di libera scelta: sono determinate dall'interazione delle forze produttive. Se però, in un determinato tempo, esse diventano inadeguate alle forze produttive, ecco che ha luogo una rivoluzione sociale.

Marx suddivideva la storia delle relazioni di produzione in sei fasi, tre delle quali appartenevano al passato, una era presente e due erano ancora a venire. Le fasi passate erano state il comunismo primitivo, la schiavitù e il feudalesimo. La fase presente è critica, ed è quella del

capitalismo. Dopo l'inevitabile collasso del capitalismo, il futuro avrebbe portato dapprima il socialismo, e da ultimo, nuovamente, il comunismo.

Sulla scorta di Engels, Marx riteneva che ai primissimi gradi dello sviluppo storico gli esseri umani fossero organizzati in tribú comuniste primitive, che tenevano in comune la terra, non possedevano proprietà privata ed erano rette da una forma di matriarcato. Nell'età del ferro, tuttavia, la società divenne patriarcale: fu così possibile accumulare una ricchezza privata, e venne introdotta la schiavitú.

La schiavitú costituí il carattere economico predominante dell'antichità classica. La società finí così per dividersi in classi: patrizi e plebei, liberi e schiavi. A quel punto dunque incominciò la storia dell'antagonismo di classe, che da quel momento in poi sarebbe stato la caratteristica fondamentale della storia umana. Lo splendore della cultura classica di Grecia e di Roma non fu che una mera sovrastruttura ideologica costruita sulle relazioni di produzione fra le classi.

Il mondo antico ha quindi lasciato il campo al sistema feudale, caratterizzato da relazioni sue peculiari fra padrone e servitú della gleba, e fra artigiani delle corporazioni e operai a giornata. Di nuovo, la filosofia e la religione del Medioevo costituivano una sovrastruttura ideologica sostenuta del sistema economico proprio di quell'epoca. Dalla servitú medievale scaturirono quindi le carte di cittadinanza dei comuni piú antichi: di qui la nascita dei primi borghesi, una classe intermedia fra i lavoratori servili e i proprietari terrieri di estrazione aristocratica. A partire dal tempo della Rivoluzione francese, la borghesia ha quindi preso il sopravvento sull'aristocrazia:

La società borghese moderna, sorta dal tramonto della società feudale, non ha eliminato gli antagonismi fra le classi. Essa ha soltanto sostituito alle antiche, nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta.

La nostra epoca, l'epoca della *borghesia*, si distingue però dalle altre per aver semplificato gli antagonismi di classe. L'intera società si va scindendo sempre piú in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte l'una all'altra: *borghesia* e proletariato (MPC, 7).

Marx credeva che la società capitalistica in cui egli viveva avesse ormai raggiunto uno stato di crisi. L'opposizione fra borghesia e proletariato si sarebbe intensificata in modo costante, e avrebbe condotto a un cambiamento rivoluzionario il quale avrebbe poi introdotto ai gradi finali della storia: prima il socialismo, in cui tutta la proprietà privata sarebbe passata allo stato, e infine il comunismo, dopo lo sfiorire dello stato stesso. La crisi raggiunta dal capitalismo, sosteneva Marx, non era un fatto storico contingente; era qualcosa di implicito nella natura del capitalismo medesimo. Marx basava tale conclusione su un'analisi della natura del valore economico.

Come si determina il valore di una merce? A un primo grado, possiamo dire che il valore di una cosa è il costo a cui essa può essere scambiata con altre merci: un quarto di farina può valere un tot di ferro, e così via. Ma il valore reale di qualcosa dev'essere differente dalle innumerevoli, diverse tariffe di costo alle quali esso può essere scambiato con una enorme quantità di altre merci. Abbiamo dunque bisogno di un metodo per esprimere il valore delle merci: qualcosa che sia comune – ma anche distinto – rispetto a tutti i vari scambi particolari fra di esse.

Poiché i *valori di scambio* delle merci non sono che *funzioni sociali* di queste e non hanno niente a che fare con le loro proprietà *naturali*, dobbiamo innanzitutto chiederci: Quale è la *sostanza sociale* comune a tutte le merci? È il *lavoro*. Per produrre una merce bisogna impiegarvi o incorporarvi una quantità determinata di lavoro; e non dico soltanto di *lavoro*, ma di *lavoro sociale*. L'uomo che produce un oggetto per il suo proprio uso immediato, per consumarlo egli stesso, produce un *prodotto*, ma non una *merce*. Come produttore che provvede a se stesso, egli non ha niente a che fare con la società. Ma per produrre una *merce* egli non deve soltanto produrre un articolo che soddisfi un qualsiasi bisogno *sociale*, ma il suo lavoro stesso deve essere una parte della somma totale di lavoro impiegato dalla società. Esso deve essere subordinato alla *divisione del lavoro nel seno della società* (SPP, 57).

Per valutare una merce, dobbiamo guardarla come se fosse una porzione di lavoro cristallizzato. Ma come si misura appunto il lavoro? Con la durata temporale del lavoro stesso. Un fazzoletto di seta vale più di un mattone, perché per farlo ci vuole più tempo di quanto ce ne vuole per fare un mattone. Marx formula così la sua teoria: «Il valore di una merce sta al valore di un'altra come la quantità di lavoro fissata nell'una sta alla quantità di lavoro fissata nell'altra» (SPP, 58).

Su questa semplice equazione è opportuno fare due precisazioni. Un lavoratore pigro o inesperto impiegherà, per produrre una certa merce, più tempo di quanto non ne impieghi uno attivo e abile: ciò significa forse che il suo prodotto vale di più? Ovviamente no: quando parliamo della quantità di lavoro fissata in una merce intendiamo dire il tempo che è *necessario* per produrlo a un lavoratore di lena e abilità medie. Inoltre, dobbiamo aggiungere all'equazione il lavoro precedentemente impiegato per preparare la materia grezza di quella data merce, nonché per mettere a punto la tecnologia adoperata.

Per esempio, il valore di una certa quantità di filati di cotone è la cristallizzazione della quantità di lavoro che è stato aggiunto al cotone durante il processo di filatura, della quantità di lavoro già precedentemente realizzata nel cotone stesso, della quantità di lavoro incorporata nel carbone, negli oli e nelle altre sostanze ausiliarie impiegate, e della quantità di lavoro fissata nella macchina a vapore, nei fusi, nell'edificio della fabbrica, e così via (SPP, 60).

Naturalmente, il valore del fuso per esempio sarà incorporato soltanto in una certa proporzione nel valore di una determinata quantità di

filato: la proporzione esatta dipenderà dalla vita o durata lavorativa media di un fuso.

Il valore di un prodotto in un qualsiasi tempo dato dipenderà dalla produzione che prevale in quel momento. Se una crescita della popolazione significa che è necessario mettere a coltura dei terreni meno fertili, il valore dei prodotti agricoli crescerà, perché c'è bisogno di maggior lavoro per produrli. D'altronde, quando l'introduzione del telaio meccanico rese due volte più agevole produrre una data quantità di filati, il valore del filato scese in proporzione.

Quando il valore è espresso in termini monetari, esso prende il nome di prezzo. Dal momento che il lavoro stesso ha un prezzo, anch'esso deve dunque avere un valore. Ma come lo si può determinare? Per rispondere a questa domanda dobbiamo notare che ciò che il lavoratore vende al suo datore di lavoro non è il suo lavoro effettivo, bensì la sua forza-lavoro. Se è pagato, poniamo, dieci sterline per una settimana di sessanta ore, sta vendendo a dieci sterline la sua potenzialità di lavorare per sessanta ore. Ma come dobbiamo considerare il valore della stessa forza-lavoro?

Come per ogni altra merce, il suo valore è determinato dalla quantità di lavoro necessaria per la sua produzione. La forza-lavoro di un uomo consiste unicamente nella sua personalità vivente. Affinché un uomo possa crescere e conservarsi in vita, deve consumare una determinata quantità di generi alimentari. Ma l'uomo, come la macchina, si logora, e deve essere sostituito da un altro uomo. In più della quantità di oggetti d'uso corrente, di cui egli ha bisogno per il *suo proprio* sostentamento, egli ha bisogno di un'altra quantità di oggetti d'uso corrente, per allevare un certo numero di figli, che debbono rimpiazzarlo sul mercato del lavoro e perpetuare la razza degli operai (SPP, 71-72).

Ne consegue che il valore della forza-lavoro è determinato dal costo del mantenimento del lavoratore in vita, in salute e in condizione di riprodursi.

Per mostrare come il capitalista sfrutti il lavoratore, Marx ci invita a prendere in considerazione un caso come quello sopra descritto. Supponiamo che siano necessarie venti ore per produrre i mezzi di sussistenza del lavoratore per una settimana. In tal caso, questi produrrebbe un valore sufficiente a mantenersi lavorando per venti ore soltanto. Ma ha venduto la sua forza-lavoro per sessanta ore. Dunque, oltre alle venti ore necessarie a surrogare i propri emolumenti, egli lavora per altre quaranta ore. Marx chiama queste ore ulteriori *pluslavoro*, e il prodotto di queste ore di lavoro sarà il *plusvalore*. È il plusvalore a produrre il profitto del capitalista. Il profitto è la differenza fra il valore del prodotto (sei giorni di lavoro) e il valore dell'opera retribuita al lavoratore (due giorni di lavoro). Così, dice Marx, è appunto come se quest'ultimo lavorasse due giorni alla settimana per sé e quattro giorni lavorasse, senza essere pagato, per il

suo datore di lavoro.

Con lo sviluppo della tecnologia, e il proporzionale incremento della produttività, cresce anche il plusvalore e la proporzione dell'opera prestata dal lavoratore che gli viene restituita con il salario diviene via via piú esigua. Il plusvalore, nella produzione di una fabbrica, viene suddiviso fra il locatore che incassa l'affitto, il banchiere che incamera gli interessi e l'imprenditore che ricava un profitto commerciale. Tutto quel che va al lavoratore è la somma, sempre piú ridotta, che è necessaria per mantenerlo in vita.

Queste poche indicazioni basteranno per mostrare che proprio lo sviluppo dell'industria moderna deve far pendere la bilancia sempre piú a favore del capitalista, contro l'operaio, e che per conseguenza la tendenza generale della produzione capitalistica non è all'aumento del livello medio dei salari, ma alla diminuzione di esso, cioè a spingere il *valore del lavoro*, su per giù, al suo *limite piú basso* (SPP, 112).

Date le tendenze inesorabili del sistema capitalistico, è vano chiedere «un equo salario per un'equa giornata di lavoro» (SPP, 113). Solamente l'abolizione totale del lavoro salariato, che vincola il dipendente al datore di lavoro, potrà ottenere un equo riconoscimento del lavoro.

Lo sfruttamento sistematico, che è vizio endemico del sistema salariale, è destinato a raggiungere tuttavia un limite in cui il proletariato finirà per ritenerlo intollerabile, e si solleverà in rivolta. Al capitalismo subentrerà allora la dittatura del proletariato, che abolirà la proprietà privata e introdurrà a uno stato socialista. Sotto il socialismo, i mezzi di produzione saranno totalmente controllati dal governo centrale. Lo stesso stato socialista, peraltro, non costituirà che una fase temporanea nell'evoluzione della società. Alla fine, esso si estinguerà per essere sostituito da una società comunista, in cui interesse individuale e interesse comune coincideranno. Proprio come i pensatori cristiani, nel corso delle varie epoche, hanno saputo rendere conto di che cosa fosse l'inferno meglio che di che cosa fosse il paradiso, così anche le descrizioni marxiane dei mali del capitalismo del XIX secolo sono piú vivaci delle sue predizioni circa la condizione, finale e beatifica, del comunismo. Tutto quel che ci vien detto in proposito è che quella società comunista «mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico» (IT, 24).

L'analisi marxiana del plusvalore è stimolante, e contiene profonde intuizioni filosofiche. Ma se la si considera come una teoria scientifica predittiva – e tale era il modo in cui Marx voleva fosse intesa – essa presenta un difetto fatale. Essa non ci offre infatti alcuna ragione

convincente del motivo per cui il capitalista, non importa quale sia la grandezza del suo profitto, non dovrebbe pagare il lavoratore con un salario superiore a quello necessario per la mera sussistenza. Questa affermazione, però, costituiva un elemento essenziale nella tesi secondo cui la rivoluzione sarebbe stata una conseguenza inevitabile dello sviluppo tecnologico all'interno di un sistema capitalistico. Se l'ipotesi di Marx fosse stata corretta, la rivoluzione si sarebbe verificata quanto prima proprio in quegli stati in cui la tecnologia, e pertanto lo sfruttamento, progrediva nel modo più rapido. Di fatto, invece, la prima rivoluzione comunista ebbe luogo nell'arretrata Russia, mentre nei paesi sviluppati dell'Europa occidentale i datori di lavoro presto cominciarono – e da allora hanno tendenzialmente continuato – a pagare salari superiori al livello minimo di sussistenza. A essere onesti, però, il miglioramento delle condizioni delle classi lavoratrici non avrebbe avuto luogo senza una maggiore consapevolezza dello stato miserevole in cui versavano i lavoratori delle fabbriche: e a questa crescita l'opera di Marx ed Engels diede un contributo decisivo.

Tra i numerosi filosofi che scrissero sulla scia di Marx ed Engels, il più influente fu Vladimir Il'ič Lenin (1870-1924), che capeggiò la Rivoluzione russa del 1917. L'influenza di Lenin si esercitò non tanto attraverso i suoi scritti filosofici, sebbene egli fosse autore di due opere dedicate rispettivamente al materialismo e alla teoria materialistica della conoscenza, quanto piuttosto per il suo ruolo alla direzione del Partito comunista. Contro altri comunisti russi, che credevano nell'opportunità di attendere l'inevitabile dissoluzione del capitalismo, Lenin insisteva sul fatto che le doglie da cui sarebbe nato il nuovo ordine dovevano essere accelerate da una rivoluzione violenta. Insisteva inoltre sulla necessità che il partito venisse guidato da una élite autoritaria, le cui idee avrebbero plasmato il cambiamento nell'economia, piuttosto che farsi plasmare da esso. La democrazia sovietica sarebbe stata segnata tuttavia non tanto dal governo della maggioranza, quanto dall'uso della forza, in nome della maggioranza, contro la minoranza.

Società chiuse e società aperte.

Lenin rimase deluso, quando altre nazioni mancarono di seguire l'esempio della Russia e non si sollevarono contro i loro governanti capitalisti, ma spiegò il fallimento delle previsioni di Marx circa il loro collasso economico con lo sfruttamento imperialistico da esse attuato a scapito delle colonie, considerate come sbocco per il capitale in eccesso e fonte di manodopera a basso costo e di materie prime. L'imperialismo, secondo un suo celebre detto, era la fase

monopolistica del capitalismo. Il successore di Lenin, Iosif Stalin, si accontentò di scorgere il proprio compito nella preservazione del socialismo in un solo paese, e il potere dell'élite comunista fu sostenuto e preservato anche dal fervore patriottico nella lotta che la nazione russa combatté contro la Germania nazista dal 1941 al 1945.

Né la Germania di Hitler né l'Italia di Mussolini produssero alcuna opera duratura di filosofia politica. È un errore, tuttavia, classificare le due ideologie assieme sotto la comune etichetta di «fascismo». È vero che tanto Hitler quanto Mussolini furono dittatori nazionalisti che credevano in uno stato totalitario; ma l'idea-guida del nazismo era il razzismo, mentre il corporativismo, che costituiva una dottrina centrale del fascismo italiano, non aveva nulla a che fare con la razza. Per corporativismo si intendeva un'organizzazione della società per professioni, in base alla quale gli individui venivano raggruppati, a scopi di rappresentanza, secondo le loro funzioni sociali. Lo stato corporativo avrebbe regolato le tensioni fra capitalisti, lavoratori, libere professioni e Chiesa in maniera tale da evitare i conflitti di classe, che altrimenti avrebbero potuto condurre alla rivoluzione. Ciò costituiva un credo politico di tipo alquanto diverso, rispetto all'idea che una razza fosse superiore a tutte le altre e dovesse dominare su di esse, oppure addirittura eliminarle. Certo però che Hitler e Mussolini furono alleati in tempo di guerra: ma tali furono anche Stalin e Churchill.

La seconda guerra mondiale, tuttavia, produsse un classico della filosofia politica: *La società aperta e i suoi nemici* (1945), scritto dall'esule austriaco Karl Popper. Se un'organizzazione politica deve prosperare, affermava Popper in questo libro, le sue istituzioni debbono lasciare il massimo spazio alla possibilità di autocorrezione. Allo stesso modo in cui la scienza progredisce attraverso la costante correzione di ipotesi inadeguate, così pure la società progredirà solamente qualora le varie politiche vengano trattate come esperimenti che possono essere sottoposti a valutazione ed eventualmente interrotti. Le cose importanti quindi sono due: che i governati abbiano ampia libertà di discutere e criticare le politiche proposte dai loro governanti; e che sia possibile, senza violenza o spargimento di sangue, cambiare i governanti, se questi hanno mancato di promuovere il benessere dei loro cittadini. Tali sono le caratteristiche centrali di una società aperta, e si tratta di elementi di democrazia più importanti di quanto non lo sia la mera elezione di un governo da parte di una maggioranza. Una società aperta è l'estremo opposto delle politiche centralistiche attuate da Germania, Italia e Russia in tempo di guerra.

Popper non escludeva, peraltro, ogni forma di intervento da parte del governo. Una tolleranza illimitata potrebbe portare

all'intolleranza, e un capitalismo assolutamente privo di restrizioni potrebbe condurre a livelli inaccettabili di povertà. L'incitamento all'intolleranza deve dunque considerarsi criminale, così come lo stato deve proteggere chi è economicamente debole da chi è economicamente forte.

Ciò naturalmente significa che il principio del non intervento, proprio di un sistema economico sfrenato, deve essere abbandonato; se vogliamo che la libertà sia salvaguardata, dobbiamo chiedere che alla politica di illimitata libertà economica si sostituisca l'intervento economico pianificato dello stato. Dobbiamo chiedere che il *capitalismo* sfrenato ceda il passo a un *interventismo economico* (SAN, 164).

Una libertà economica illimitata sarebbe in ogni caso una contraddizione in termini: una libertà illimitata del mercato del lavoro non potrebbe coniugarsi infatti con l'illimitata libertà dei lavoratori di stringere unione fra loro.

Nei due volumi che costituiscono il suo libro, Popper attaccava due filosofi che vedeva come nemici della società aperta: Platone e Marx. La sua dettagliata critica di alcune istituzioni politiche teorizzate da Platone forse non era da intendersi più che come un utile correttivo alla fatua ammirazione per la *Repubblica* platonica che aveva costituito una moda, nelle università britanniche, dai tempi di Benjamin Jowett. La critica di Marx, invece, rappresentò qualcosa di assai più efficace e influente. L'obiettivo polemico principale di Popper era la convinzione, che Marx in effetti possedeva, di aver scoperto leggi scientifiche in grado di determinare il futuro della stirpe umana: tendenze che operavano con necessità ferrea e avrebbero messo capo a risultati inevitabili. Popper mostrava invece come il corso della storia, a partire dalla pubblicazione del *Capitale*, aveva di fatto falsificato molte delle specifiche previsioni di Marx, nonostante tutta la loro presunta scientificità.

Il determinismo marxiano non costituiva peraltro che un esempio d'un errore più generale; Popper lo avrebbe messo alla gogna in un libro più tardo, *La miseria dello storicismo* (1957): «per "storicismo" intendo una interpretazione del metodo delle scienze sociali che aspiri alla *previsione storica* mediante la scoperta dei "ritmi" o dei "*patterns*", delle "leggi", delle "tendenze" che sottostanno all'evoluzione storica» (MS, 18). Accanto al marxismo, esempi di storicismo sono offerti dalla fede in una seconda venuta del Cristo, peculiare del cristianesimo delle origini, e dalla fede illuministica nell'inevitabilità del progresso umano. Tutte le forme di storicismo, mostrava Popper, possono essere confutate da un unico argomento. Quale forma assumerà il futuro dipenderà, *inter alia*, da quale forma prenderà il progresso scientifico. Pertanto, se dobbiamo predire il futuro della società, dobbiamo prevedere anche il futuro della scienza. Ma è logicamente impossibile

prevedere la natura di una scoperta scientifica: riuscire implicherebbe infatti fare davvero tale scoperta. Dunque lo storicismo è impossibile, e l'unico significato che possiamo rinvenire nella storia, passata o futura, è che essa è data da scelte umane libere, contingenti, imprevedibili.

Il tentativo più articolato di esporre una struttura teorica e sistematica del tipo di democrazia liberale vagheggiata dalla maggior parte degli stati occidentali fu operato da John Rawls (1921-2002), nel suo libro *Una teoria della giustizia* (1971). L'utilitarismo, sosteneva Rawls, è insufficiente quale fondazione teorica di uno stato liberale perché colloca il benessere al di sopra della giustizia, ignorando ciò che Rawls chiama «la priorità del giusto sul bene». «Ogni persona – scrive – possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere [...] Di conseguenza, in una società giusta [...] i diritti garantiti dalla giustizia non possono essere oggetto né della contrattazione politica né del calcolo degli interessi sociali» (TG, 21-22). Al posto dell'utilitarismo, Rawls proponeva come base per la determinazione delle libertà inalienabili un nuovo tipo di contratto sociale, da lui concepito al modo di una sorta di esperimento mentale.

Si immagini che non vi siano ancora istituzioni sociali, bensì tutti quanti siamo uguali, in una condizione iniziale. In questa «posizione originaria» noi ignoriamo i fatti che determineranno la nostra posizione all'interno della società da progettarsi. Non conosciamo dunque quali saranno la nostra razza, il nostro genere sessuale, la nostra religione, la nostra classe, né i nostri talenti e abilità; non sappiamo nemmeno in che termini concepiremo la vita buona. Sotto questo «velo d'ignoranza» abbiamo dunque da redigere una costituzione, sulla base di un desiderio razionale: promuovere i nostri scopi e interessi, quali che essi possano poi rivelarsi. A causa della nostra ignoranza dei fattori che finiranno per distinguerci dagli altri, in questa posizione originaria siamo guidati a un'eguale considerazione per la sorte di tutti.

Quanti partecipassero alla costruzione di tale edificio costituzionale, afferma Rawls, sceglierebbero dunque di rispettare due principi di giustizia. Il primo principio è quello per cui ogni persona deve avere diritto alla più estesa libertà fondamentale, compatibilmente con una simile libertà per gli altri. Il secondo principio è che le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere collegate a cariche e posizioni cui tutti possano accedere in una competizione equa, e che queste ineguaglianze sono giustificate solo se possono essere combinate in modo da essere volte al beneficio dei più sfavoriti (TG, 66). Se i due principi entrano in conflitto tra loro, il principio di eguale libertà fa aggio su quello di eguale opportunità.

Rawls intende come ovvio che nessuno, nella posizione originaria, concorderebbe con un sistema che includesse la schiavitù, per timore di trovarsi egli stesso schiavo, una volta che venisse sollevato il velo di ignoranza. Ma Rawls si serve dei suoi due principî anche per operare su un certo numero di questioni più controverse, come la giustizia fra le generazioni e la disobbedienza civile. In una società pluralista, sostiene il filosofo, la possibilità di raggiungere una completa unanimità in ciò che riguarda l'etica è piuttosto ridotta; il massimo che possiamo sperare è un insieme di valori condivisi. Ma tramite la messa in discussione dei nostri giudizi morali, la riflessione su di essi e il loro aggiustamento Rawls spera che possiamo ottenere ciò che egli chiama «un consenso per intersezione» sulle questioni etiche.

La meta cui Rawls tende è uno stato di «equilibrio riflessivo». Le intuizioni iniziali dei diversi cittadini entreranno in collisione l'una con l'altra, e di fatto anche le intuizioni di un singolo individuo possono essere incompatibili fra loro. Tuttavia, se riflettiamo su queste intuizioni e ci sforziamo di articularle in forma di principî difendibili, possiamo progredire in direzione della coerenza e del consenso. Facendo poi del nostro meglio per trattare con quelle intuizioni che si mostrano recalcitranti rispetto alle regole che abbiamo formulato, potremo sperare di ottenere un insieme ancora più armonico di principî morali, per noi stessi e per la nostra società.

Capitolo dodicesimo

Dio

Fede vs. alienazione.

Hegel considerava il proprio sistema come una presentazione elaborata e definitiva di quelle verità filosofiche cui le religioni del mondo avevano in precedenza conferito un'espressione ancora fluttuante e mitica. Nella prima metà del XIX secolo, le due reazioni più importanti a questo modo di trattare la religione vennero dalle estremità opposte dell'emiciclo filosofico. Mentre Ludwig Feuerbach considerava Hegel eccessivamente in sintonia con la religione, Søren Kierkegaard lo riteneva impudentemente irrispettoso nei confronti di essa.

Nella sua critica a Hegel, Feuerbach faceva ricorso proprio al concetto hegeliano di alienazione, quella condizione per cui le persone trattano come alieno ed estraneo qualcosa che in effetti costituisce parte di loro stesse. L'idea fondamentale dell'*Essenza del cristianesimo* (1841) è che Dio sia una proiezione della mente umana. Gli uomini costituiscono la forma più elevata fra gli esseri, e tuttavia proiettano la loro vita e la loro coscienza stesse in un cielo irreali. Essi prendono la loro essenza, se la immaginano libera da tutte le limitazioni che la costituiscono, la proiettano in una sfera trascendente e fittizia, per poi adorarla nella forma di un essere distinto e indipendente: «Dio come Dio», cioè come «*essenza universale, impersonale, astratta, cioè metafisica*», «questo Dio libero da antropomorfismi, senza riguardi, privo di affetti non è altro che *l'essenza propria dell'intelletto, resa oggettiva*»: un mero oggetto del pensiero (EC, 55).

Nonostante tutto quello che Hegel può affermare dello spirito, per Feuerbach l'essenza dell'uomo risiede nel suo essere un'entità materiale, nonché parte della natura. Come recita un suo celebre detto, «l'uomo è ciò che mangia». Ma l'uomo differisce dagli altri animali, e la differenza principale che lo contraddistingue sta proprio nel fatto che egli possiede la religione. La consapevolezza della propria dipendenza dalla natura portò inizialmente l'uomo a deificare gli oggetti naturali, come gli alberi e le sorgenti. L'idea monoteistica d'un Dio personale emerse quando gli esseri umani si resero conto di possedere ragione, volontà e amore. Nella religione, l'uomo contempla la propria stessa natura latente, ma nei termini di qualcosa che è separato da lui stesso.

un'essenza a lui *opposta*. Dio *non* è ciò che è l'uomo – l'uomo *non* è ciò che è Dio. Dio è l'essenza infinita, l'uomo l'essenza finita, Dio è perfetto, l'uomo imperfetto, Dio eterno, l'uomo temporale, Dio onnipotente, l'uomo impotente, Dio santo, l'uomo peccatore. Dio e uomo sono estremi: Dio è l'assolutamente positivo, l'insieme di tutte le realtà, l'uomo l'assolutamente negativo, l'insieme di tutte le nullità (EC, 53).

Feuerbach concorda con Hegel quando afferma che la religione rappresenta un grado essenziale, ancorché imperfetto, dell'autocoscienza umana. Ma la stessa filosofia di Hegel, secondo Feuerbach, costituisce ancora una forma d'alienazione: è l'ultimo rifugio della teologia. Trattando la natura come se fosse posta dall'Idea, tale teoria ci offre solo una versione mascherata della dottrina cristiana della creazione. Dobbiamo dunque rovesciare Hegel e rimetterlo in piedi, piantando la filosofia nel solido terreno del materialismo.

Al pari della teoria hegeliana dell'alienazione, la critica feuerbachiana della religione e dell'idealismo esercitò una grande influenza su Marx ed Engels. Tuttavia Marx vedeva la più grande forma di alienazione non già nella religione, bensì nel capitalismo – il denaro, non Dio, essendo per lui l'oggetto della venerazione del capitalista. La religione, ha affermato Marx, è l'oppio dei popoli (*Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, 1843). Con questo, egli non intendeva dire però che la religione era un sogno chimerico artificioso (sebbene ne fosse convinto), bensì che la credenza in una vita più felice dopo la morte era una droga necessaria per rendere sopportabile il lavoro nelle condizioni del capitalismo. «La sofferenza religiosa è al contempo l'*espressione* di una sofferenza reale e una *protesta* contro di essa. La religione è il singhiozzo di una creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di una condizione priva di spirito. Essa è l'*oppio* del popolo» (CFDH, 191).

Mentre Hegel e Schopenhauer consideravano le credenze religiose tradizionali come allegorie popolari o presentazioni in forma mitica di verità filosofiche che erano accessibili solo a un'élite illuminata, e mentre Feuerbach e Marx le ritenevano piuttosto le proiezioni illusorie di coscienze alienate, Kierkegaard invece collocò sempre la fede al culmine del progresso umano, attribuendo maggior valore alla sfera religiosa che ai dominî della scienza e della politica. Egli professava che anche l'etica dovesse essere strettamente subordinata alla devozione religiosa.

Per secoli, dall'epoca dell'*Eutifrone* di Platone, i filosofi hanno dibattuto la relazione fra religione e morale. Il valore morale di un'azione dipende semplicemente dal suo essere prescritta o vietata da Dio? Oppure è solo perché alcune azioni sono già, per loro stessa natura, buone o cattive, che Dio le impone o le vieta? Tommaso aveva sostenuto che i dieci comandamenti appartengono a una legge

naturale, dalla quale neppure Dio può dispensare. Duns Scoto, per altro verso, affermava che Dio potesse fare un'eccezione alla legge contro l'omicidio, e così aveva appunto fatto quando aveva ordinato ad Abramo di sacrificare Isacco¹.

In *Timore e tremore*, Kierkegaard adottò tuttavia un nuovo approccio a questo spinoso problema, prendendo anch'egli dalla *Genesi* la vicenda di Abramo e Isacco, e facendone il precedente esemplare per la sua disamina.

Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: «Abramo!» Rispose: «Eccomi!»

Riprese: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò».

Abramo si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato.

Il terzo giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo.

Allora Abramo disse ai suoi servi: «Fermatevi qui con l'asino; io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi».

Abramo prese la legna dell'olocausto e la caricò sul figlio Isacco, prese in mano il fuoco e il coltello, poi proseguirono tutti e due insieme.

Isacco si rivolse al padre Abramo e disse: «Padre mio!» Rispose: «Eccomi, figlio mio». Riprese: «Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?»

Abramo rispose: «Dio stesso si provvederà l'agnello per l'olocausto, figlio mio!» Proseguirono tutti e due insieme.

Così arrivarono al luogo che Dio gli aveva indicato; qui Abramo costruì l'altare, collocò la legna, legò suo figlio Isacco e lo depose sull'altare, sopra la legna.

Poi Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio (*Gen.* 22. 1-10).

C'è senza dubbio qualcosa di eroico, nella disponibilità di Abramo a sacrificare Isacco – il figlio che aveva aspettato per ottant'anni, e nel quale riponeva ogni sua speranza di avere una progenie. Ma, in termini etici, la sua condotta non è forse mostruosa? Abramo è disposto a commettere un omicidio, a violare il dovere paterno di amare il proprio figlio, ed è disposto anche, nel farlo, a ingannare coloro che più gli stanno vicini.



Il sacrificio di Abramo, nella rappresentazione offertane da Gustave Doré, 1866.

Kierkegaard ci ricorda come la letteratura biblica e quella classica offrano altri esempi di genitori che sacrificano i loro bambini: Agamennone che offre Ifigenia per sventare le maledizioni degli dèi contro la spedizione greca a Troia; Iefte che concede la propria figlia in olocausto per adempiere a un voto avventato; Bruto che condanna a morte i suoi figli traditori. In tutti questi casi, tali sacrifici venivano compiuti per il bene superiore della comunità e costituivano quindi, in termini etici, una resa dell'individuale in favore dell'interesse dell'universale. Il sacrificio di Abramo era però di tutt'altro genere: era un affare fra lui e Dio. Se anche Abramo fosse stato un eroe tragico come quegli altri, una volta raggiunto il monte Moria, avrebbe affondato il pugnale nella propria stessa carne, piuttosto che in quella di Isacco. Kierkegaard ci dice come invece egli sia uscito del tutto dal

regno dell'etica, per agire in vista di un obiettivo assolutamente superiore.

Un'azione del genere, Kierkegaard la definisce «sospensione teleologica dell'etico». L'atto di Abramo ha trasgredito l'ordine etico in vista del suo fine superiore, o *telos*, che giace al di fuori di esso. Mentre un eroe etico, come Socrate, dà la propria vita per una legge morale universale, l'eroismo di Abramo sta nella sua obbedienza a un comando divino rivolto individualmente. Inoltre, la sua azione non è stata soltanto un atto di rinuncia, come quello del giovane ricco del Vangelo che abbandona la sua ricchezza: un uomo infatti non ha dei doveri nei confronti del proprio denaro, ma li ha nei confronti di suo figlio; ed è stato precisamente violando questi doveri che Abramo ha mostrato la sua obbedienza a Dio.

L'atto di Abramo fu peccaminoso? Se pensiamo che ogni dovere sia un dovere verso Dio, allora senza alcun dubbio lo fu. Ma un'identificazione siffatta fra Dio e il dovere non fa che svuotare di contenuto la nozione del dovere nei confronti di Dio stesso.

Tutta l'esistenza dell'umanità allora si arrotonda e prende la forma di una sfera perfetta dove il momento etico è insieme il limite e il contenuto. Dio diventa un punto invisibile ed evanescente, un pensiero impotente la cui forza si esercita soltanto nella sfera etica che riempie l'esistenza. Se quindi qualcuno pensa di amare Dio in altro senso da quello indicato, egli è un sentimentale, egli ama un fantasma il quale, se potesse parlare, gli direbbe: «Io non desidero il tuo amore, resta pure a casa tua!» (OSK, 72).

Se ci dev'essere un Dio che sia qualcosa di più di una personificazione del dovere, allora deve esistere anche una sfera più elevata di quella etica. Se Abramo è un eroe, e tale ce lo ritrae la Bibbia, ciò è possibile solo dal punto di vista della fede. «Per la fede si dà questo paradosso, che il particolare è più elevato dell'universale».

Anche se accettiamo che le richieste imposte dall'unicità della relazione fra Dio e un singolo individuo possano scavalcare gli impegni che derivano da leggi dotate di validità generale, rimane comunque una questione cruciale. Se un individuo si sente chiamato a violare una legge etica, come può dire se si tratta di un autentico comando divino o di una mera tentazione? Nessuno può dirlo, ribadisce Kierkegaard: ed ecco perché Abramo nascose il suo piano a Sara, a Isacco e ai suoi amici. Il cavaliere della fede (come Kierkegaard chiama Abramo) ha la terribile responsabilità della solitudine. Ma come può egli mai sapere o dimostrare a se stesso che cosa sia un autentico comando divino? Kierkegaard risponde semplicemente che il salto della fede è compiuto alla cieca. La sua impossibilità di offrire un criterio per distinguere la vocazione autentica da quella illusoria è qualcosa che ci colpisce senz'altro con forza, in un'epoca come quella in cui viviamo, in cui capita sempre

piú spesso che individui si sentano chiamati personalmente da un comando divino a sacrificare la propria vita allo scopo di uccidere il maggior numero possibile di vittime innocenti.

Il silenzio di Kierkegaard su questo punto non è però inavvertito. Nei *Frammenti filosofici* e nella *Postilla conclusiva non scientifica* egli presenta un discreto numero di argomenti per mostrare come la fede non sia il risultato di alcun ragionamento oggettivo. La forma di fede religiosa che Kierkegaard ha in mente è la credenza cristiana che Gesù abbia salvato l'intera stirpe umana con la sua morte in croce. Questa credenza include elementi storici definiti, e Kierkegaard si chiede: «È possibile fondare una felicità eterna sulla conoscenza storica?»; propone quindi tre argomenti per rispondere negativamente a tale domanda.

In primo luogo, è assolutamente impossibile ottenere una certezza totale su qualunque evento storico tramite una ricerca obiettiva; resta sempre un margine per il dubbio, per quanto piccolo, e in questo non possiamo raggiungere mai niente piú che un'approssimazione. Però nella fede non c'è spazio per il dubbio, bensí solo per una fiera risoluzione a respingere la possibilità dell'errore. Nessun giudizio meramente probabilistico è sufficiente per un tal genere di fede, che ha da costituire la base della felicità eterna. Per questo, la fede non può fondarsi sull'oggettività storiografica.

In secondo luogo, la ricerca storica non è mai definitivamente conclusa, ma viene sempre raffinata e riveduta: in essa nuove difficoltà sorgono e vengono superate di continuo. «Ogni generazione eredita da quelle che l'hanno preceduta l'illusione che il suo metodo sia assolutamente impeccabile, ma gli studiosi eruditi non hanno ancora raggiunto un successo completo». Se dobbiamo prendere un documento storico come base per il nostro impegno religioso, questo impegno finirà per essere rimandato in eterno.

In terzo luogo, la fede dev'essere l'appassionata devozione del singolo, mentre l'inchiesta obiettiva comporta invece un'attitudine al distacco. Poiché credere richiede passione, Kierkegaard sostiene che l'improbabilità di quello che è creduto non solo non è un ostacolo alla fede, ma ne costituisce anzi un elemento essenziale. Il credente deve abbracciare il rischio, poiché senza rischio non c'è fede alcuna. «La fede è precisamente la contraddizione fra l'infinita passione del singolo, tutto rivolto dentro di sé, e l'incertezza obiettiva». Maggiore è il rischio della falsità, maggiore è anche la passione implicita nel credere. Dobbiamo gettare via tutti i supporti razionali della fede, «cosí da consentire all'assurdo di stagliarsi in tutta la sua luminosità, affinché ogni individuo possa aver fede in esso, se lo desidera» (*PJK*, 190).

Se l'improbabilità d'una credenza è misura della passione con cui

questa è creduta, allora la fede, che Kierkegaard chiama «infinita passione personale», deve avere a proprio oggetto qualcosa di infinitamente improbabile. Tale fu la fede di Abramo, che anche nel momento in cui levò il coltello su Isacco continuò a credere nella promessa di posterità che Dio gli aveva fatto. E la sua fede fu ricompensata, quando l'angelo di Dio trattenne la sua mano e Isacco, liberato dalla pira, divenne a sua volta padre di molte nazioni.

Pochi credenti cristiani sono stati disposti ad accettare che il cristianesimo sia infinitamente improbabile, e Kierkegaard non presenta ai non credenti alcun motivo – per non dire alcuna ragione – per accettare la fede. Paradossalmente, il suo irrazionalismo ha esercitato un'influenza maggiore non fra i suoi compagni nella fede, ma fra gli atei del xx secolo. Pensatori esistenzialisti come Karl Jaspers in Germania e Jean-Paul Sartre in Francia trovarono attraente la sua convinzione che per avere un'esistenza autentica sia necessario abbandonare la moltitudine e assumere il controllo del proprio destino compiendo un salto nel buio, al di là della ragione.

Il teismo di John Stuart Mill.

In Inghilterra il pensiero religioso prese una direzione molto diversa negli scritti di John Stuart Mill, pubblicati una quindicina d'anni dopo la *Postilla conclusiva non scientifica*. Jeremy Bentham e James Mill si erano assicurati che l'educazione religiosa non facesse parte della formazione di John Stuart. Per questo motivo, nella sua autobiografia, Mill afferma di essere «uno dei pochissimi esempi, in questo paese, di persona che non ha gettato via le proprie convinzioni religiose, ma che piuttosto non ne ha mai avute». Forse proprio per questo egli non avvertiva quell'animosità contro la religione che avrebbe contraddistinto molti altri utilitaristi. Nel suo scritto postumo *Tre saggi sulla religione*, Mill getta così uno sguardo significativamente distaccato agli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio, e agli effetti positivi e negativi del credo religioso.

Mentre scartava gli argomenti ontologici e causali in favore dell'esistenza di Dio, Mill prendeva invece in considerazione l'argomento del progetto intelligente, l'unico basato sull'esperienza. «Allo stato attuale delle nostre conoscenze – scriveva – gli adattamenti nella Natura fanno ampiamente inclinare il peso delle probabilità a favore della tesi della creazione intelligente». Tuttavia, Mill non riteneva che queste evidenze rendessero neppure probabile l'esistenza di un creatore onnipotente e benevolo. Un essere onnipotente non avrebbe alcun bisogno di quegli adattamenti dei mezzi ai fini che costituiscono appunto il supporto stesso dell'argomento del progetto intelligente; e inoltre un essere onnipotente che consentisse tutto il

male che troviamo nel mondo non potrebbe di certo essere benevolo. Ancor meno possiamo considerare tale il Dio della tradizione cristiana. Ricordando il proprio padre, Mill scriveva nella sua autobiografia:

«Pensa (mi soleva dire) a un essere che avrebbe fatto l'inferno, e avrebbe creato con infallibile prescienza la razza umana, cioè con l'intenzione che la gran maggioranza di questa dovesse esser sottoposta a un tormento orribile ed eterno». Il tempo è prossimo, credo, in cui tale spaventosa concezione dell'oggetto da adorare non sarà più identificata col cristianesimo; in cui tutti, con un certo senso morale del bene e del male, la considereranno con la stessa indignazione di mio padre (AM I, 53).

Mill sosteneva che non sia possibile definire «buono» alcun essere privo degli attributi che costituiscono la bontà in quelle che, come noi, sono le sue stesse creature; «e se un tale essere mi può condannare all'inferno per non averlo ritenuto buono, allora andrò all'inferno».

Ma anche se la stessa nozione di inferno viene scartata come residuo mitologico, tutta la malvagità che, come ben sappiamo, esiste al mondo è già più che sufficiente – secondo Mill – a farci abbandonare l'idea di una bontà onnipotente. Nonostante tutto, Mill restava comunque ottimista nei suoi giudizi sul mondo in cui viviamo. «In breve, tutte le maggiori fonti della sofferenza umana si possono in gran parte battere con la sollecitudine degli uomini e con i loro sforzi» (LUD, 253). Eppure, la gran parte del genere umano vive in stato di miseria, principalmente a causa dell'incompetenza e della mancanza di buona volontà degli uomini stessi: due dati di fatto che bastano, da soli, a contraddire il pensiero che noi tutti saremmo sotto il governo di una bontà onnipotente.

Il saggio *Teismo* si conclude come segue:

Questi sono, allora, i risultati finali cui è pervenuta la teologia naturale sulla questione degli attributi divini. Un essere di potere enorme ma limitato (come o da cosa sia limitato, non lo possiamo nemmeno congetturare) e di enorme e forse illimitata intelligenza; ma anche forse un essere dotato di poteri più limitati e ristretti, che desidera e presta qualche attenzione alla felicità delle sue creature, la cui azione però sembra rispondere ad altri moventi, per lui più urgenti, e del quale è comunque difficile supporre che abbia creato l'universo per quell'unico scopo. Tale è la divinità cui mette capo la religione naturale, e ogni idea di Dio più accattivante di questa proviene solo dai desideri umani, o dagli insegnamenti d'una rivelazione, reale o immaginaria che sia (3E, 94).

Ma se le cose stanno così, che cosa possiamo dire sulla desiderabilità o meno del credo religioso? Secondo Mill, non possiamo negare che la religione abbia un valore per gli individui, quale fonte di soddisfazione personale e di sentimenti elevati. Alcune religioni mantengono la prospettiva dell'immortalità come incentivo al comportamento virtuoso. Ma questa aspettativa poggia su fragili fondamenta, e con il progredire dell'umanità questo orizzonte finirà

per mostrarsi sempre meno accattivante.

Non solo è possibile, ma è probabile che in una condizione più elevata, e soprattutto più felice, della vita umana, l'idea opprimente possa risultare non quella dell'annientamento, ma quella dell'immortalità. Ed è anche probabile che la natura umana, per quanto lieta del presente e certamente non impaziente di porvi una fine, trovi conforto anziché abbattimento al pensiero di non essere incatenata per tutta l'eternità a un'esistenza consapevole, non avendo alcuna garanzia che desidererà sempre preservarla (3E, 122).

Creazione ed evoluzione.

All'epoca della pubblicazione dei *Tre saggi* di Mill (1887), i credenti si sentivano minacciati più dalla biologia evoluzionistica che dalla filosofia empirista. *L'origine delle specie* e *L'origine dell'uomo* furono accolti con autentico orrore in alcuni circoli cristiani. All'incontro dell'Associazione Britannica nel 1860, stando a quanto riporta l'evoluzionista Thomas Henry Huxley, il vescovo di Oxford gli domandò se egli vantasse una scimmia come progenitore da parte di padre o da parte di madre. Al che Huxley avrebbe replicato che avrebbe preferito avere per nonno una scimmia, piuttosto che un uomo che abusava delle proprie capacità per ostacolare la scienza con la retorica.

La disputa fra evoluzionisti darwiniani e fondamentalisti cristiani continua ancora oggi. La teoria di Darwin si scontra ovviamente con un'accettazione letterale del racconto biblico della creazione del mondo in sette giorni. Inoltre, la quantità di tempo necessaria affinché l'evoluzione abbia luogo risulterebbe immensamente più lunga dei 6000 anni che i fondamentalisti cristiani credevano fosse l'età dell'universo. Ma un'interpretazione non letterale della *Genesi* era già stata adottata molto tempo prima da un teologo ortodosso come sant'Agostino, e molti cristiani oggi sono perfettamente a loro agio con l'idea che la terra possa essere esistita per miliardi di anni. Più difficile è invece conciliare un'accettazione del darwinismo con la credenza nel peccato originale. Se la lotta per la sopravvivenza è andata avanti per eoni, prima dell'evoluzione dell'uomo, è impossibile accettare che a portare la morte nel mondo siano stati il primo atto di umana disobbedienza e il frutto dell'albero proibito.

D'altra parte, è errato insinuare, come invece si fa spesso, che Darwin abbia confutato l'esistenza di Dio. Stando a quanto Darwin ci ha fatto vedere, l'intero meccanismo della selezione naturale potrebbe aver fatto parte del disegno con cui un creatore avrebbe progettato l'universo. Dopo tutto, la credenza che gli esseri umani siano creature di Dio non è mai stata considerata incompatibile con il fatto che siamo i figli dei nostri genitori; né è più ritenuta incompatibile con il nostro essere discesi, per padre e madre, da progenitori comuni alle scimmie.

Al massimo, Darwin può aver eliminato uno degli argomenti per l'esistenza di Dio, cioè l'argomento secondo cui l'adattamento degli organismi al loro ambiente rivela la mano di un creatore benevolo. Ma anche questa affermazione è eccessiva. L'unico argomento che Darwin avrebbe respinto sarebbe stato quello che recitasse: ovunque vi sia un adattamento all'ambiente, dobbiamo scorgere l'attività immediata di un essere intelligente. Ma il vecchio argomento del progetto intelligente non sostiene affatto questo, e inoltre il fatto che gli animali inferiori e gli agenti naturali non abbiano una mente costituisce in esso un passaggio essenziale. Quello che tale argomento sosteneva era solo che la spiegazione ultima d'un adattamento del genere vada rinvenuta nell'intelligenza; e se esso mai fosse stato valido, il successo del darwinismo non avrebbe fatto che inserire un passo ulteriore tra i fenomeni da spiegare e la loro spiegazione ultima.



Il darwinismo stesso lascia molto di non chiarito. L'origine delle specie individuali a partire dalle specie precedenti può essere spiegata con i meccanismi della pressione e selezione evolutiva. Ma questi meccanismi non possono essere usati per spiegare l'origine delle specie in quanto tale. Uno dei punti di partenza della spiegazione per selezione naturale è infatti l'esistenza di popolazioni in grado di riprodursi, ovvero di specie.

Molti darwiniani sostengono che tanto l'origine e la struttura del mondo quanto lo sviluppo della vita e delle istituzioni umane sono già completamente spiegate dalla scienza, e che non c'è spazio quindi per postulare l'attività di un agente non naturale. Darwin stesso era tuttavia più cauto. Sebbene egli credesse che non fosse necessario fare appello a «strumenti superiori, anche se analoghi, alla ragione umana» per rendere conto della perfezione di organi e istinti complessi, egli lasciava esplicitamente spazio, in molti luoghi della seconda edizione dell'*Origine delle specie*, all'attività di un creatore. Nel difendere la propria teoria da obiezioni di natura geologica, dichiarava che difficoltà quali l'incompletezza dei reperti, «per quanto serie, non sono tali da rovesciare la teoria della discendenza con modificazioni» (OS, 376). «Per questo ne dedurrei per analogia – ci dice – che probabilmente tutti i viventi che siano mai vissuti sulla terra discendono da una sola forma primitiva nella quale la vita è stata originariamente infusa» dal creatore (OS, 390).

In effetti, Darwin rivendicava come un merito del suo sistema l'accordo di esso con quello che sappiamo circa il modo dell'azione divina:

Autori di altissima levatura sembrano perfettamente soddisfatti dell'opinione che ciascuna specie sia stata creata indipendentemente. Per la mia mentalità meglio si accorda con quanto conosciamo delle leggi impresse sulla materia dal creatore il concetto che la produzione e l'estinzione degli abitanti passati e attuali del mondo siano derivati da cause seconde, simili a quelle che determinano la morte e la nascita dell'individuo. Quando concepisco tutti gli esseri non come creazioni speciali, bensì come discendenti diretti di alcuni, poco numerosi esseri vissuti molto prima che si depositassero i primi strati del sistema siluriano, mi sembra che ne escano nobilitati (OS, 393).

Era la creazione delle singole specie, non la creazione in generale, ciò a cui Darwin si opponeva.

Quando i neo-darwiniani sostengono che le intuizioni di Darwin ci mettono in grado di spiegare l'intero cosmo, sorgono difficoltà filosofiche su tre punti principali: l'origine del linguaggio, l'origine della vita e l'origine dell'universo.

Nel caso della specie umana, risulta particolarmente difficile

spiegare per selezione naturale l'origine del linguaggio, ammesso che il linguaggio sia un sistema di convenzioni. La spiegazione per selezione naturale dell'origine di un certo carattere in una popolazione presuppone che quel carattere si manifesti in certi individui di quella popolazione. La selezione naturale potrebbe favorire una certa lunghezza degli arti inferiori, e gli individui dotati di arti più lunghi, in quella popolazione, potrebbero riuscire a riprodursi di più degli altri. Ma perché sia possibile spiegare i caratteri in questo modo, dev'essere possibile anche concepire l'occorrenza dei caratteri stessi nei singoli individui. Non c'è alcun problema nel descrivere un singolo individuo dotato di arti lunghi n metri. Presenta invece problemi seri l'idea che ci possa essere un singolo individuo che utilizza da solo un linguaggio.

Non è facile spiegare come il genere umano possa aver cominciato a usare il linguaggio semplicemente appellandosi al fatto che gli utenti linguistici di una certa popolazione erano avvantaggiati rispetto agli individui non dotati di linguaggio, e perciò erano più in grado di riprodursi. E questo non solo a causa della difficoltà intrinseca nello spiegare come mutazioni spontanee avrebbero potuto produrre un individuo capace di usare un linguaggio; la difficoltà sta anche nel vedere in che modo un individuo potrebbe essere descritto come utente linguistico, prima che esista una comunità di utenti linguistici. Il linguaggio umano è un'attività comunitaria governata da regole, totalmente diversa dai sistemi di segni che si possono trovare fra i non-umani. Se riflettiamo sulla natura convenzionale e sociale del linguaggio, è inevitabile trovare qualcosa di strano nell'idea che il linguaggio possa essersi evoluto a causa dei vantaggi goduti dagli utenti linguistici sugli altri. Ciò pare assurdo quasi quanto l'idea che le banche possano essersi sviluppate a causa del fatto che coloro che erano nati con un'innata abilità nella compilazione degli assegni erano più avvantaggiati di quelli nati senza.

Il linguaggio non può essere il risultato di un apprendimento per prove ed errori, poiché tale apprendimento presuppone obiettivi stabili che tentativi successivi raggiungono o mancano (un topo può trovare una pallina di cibo in un labirinto, oppure può non riuscire a trovarla). Ma non c'è alcuno scopo rispetto al quale il linguaggio costituisca un mezzo: l'acquisizione di un linguaggio non può costituire uno scopo, poiché per poter manifestare questo desiderio è necessario già avere un linguaggio.

Se è difficile vedere come il linguaggio sia potuto scaturire per selezione naturale, è ugualmente difficile scorgere come la vita stessa avrebbe potuto avere un'origine del genere. Per quanto la selezione naturale possa spiegare con successo l'origine di particolari specie, essa chiaramente non può spiegare come, in generale, si siano date

delle specie. Darwin non rivendicò mai di aver dato conto di una cosa del genere, né offrì mai alcuna spiegazione dell'origine della vita.

I neo-darwiniani, di contro, tentano spesso di dirci come la vita avrebbe avuto inizio, per esempio speculando su alterazioni elettriche in qualche brodo primordiale organico. Queste spiegazioni sono di natura completamente diversa da quelle che Darwin proponeva per render conto dell'evoluzione. I neo-darwiniani tentano di spiegare la vita come un prodotto dell'interazione casuale fra materia inerte e forze soggette a leggi puramente fisiche. Questi tentativi, quali che siano i loro meriti, non costituiscono però spiegazioni per la selezione naturale.

La selezione naturale e il progetto intelligente non sono reciprocamente incompatibili, al modo in cui invece la selezione naturale è incompatibile con il racconto della *Genesi*. Ma sebbene l'espressione «progetto intelligente» possa essere usata nei circoli politici come eufemismo per designare il fondamentalismo biblico, nell'idea pura e semplice di un'intelligenza extra-cosmica non vi è alcunché che obblighi a credere nella rivelazione della religione giudaico-cristiana, o in un'altra rivelazione religiosa. Sicuramente, la discussione sulla possibilità di un'intelligenza del genere non trova posto in un corso di scienze; del resto, se così non fosse, questa intelligenza non sarebbe extra-cosmica, bensì appunto parte della natura. Ma non c'è ragione perché i filosofi non dovrebbero prenderla seriamente in considerazione.

La ragione più fondamentale a favore della postulazione di un agente extra-cosmico d'un qualche tipo è sicuramente il bisogno di spiegare l'origine dell'universo stesso. È errato dire che Dio fornisce la risposta alla domanda «Perché c'è qualcosa piuttosto che nulla?»: tale domanda è di per sé concepita malamente, in quanto non è possibile attribuire un senso coerente alla proposizione «C'è nulla»; ecco perché non c'è bisogno di domandare come mai tale domanda risulti falsa. Non è l'esistenza dell'universo a richiedere una spiegazione, ma il suo originarsi. Al tempo in cui filosofi e scienziati accettavano di buon grado che l'universo fosse esistito da sempre, non venivano condotte indagini sulla causa della sua origine, ma venivano poste solo domande che cercavano di spiegarne la natura. Da quando però si è fatta strada l'idea che l'universo ha avuto un inizio a un certo punto nel tempo, un punto di cui è possibile misurare la distanza nel passato, sembra decisamente insensato far finta di niente e rifiutarsi di ricercare una qualche spiegazione. Quando fosse in questione l'esistenza di una cosa qualunque, non ci sentiremmo a nostro agio nel dichiarare con leggerezza che, semplicemente, il suo venire all'esistenza non aveva ragione alcuna. Dunque – a meno di non accettare una visione kantiana dei limiti della ragione – sembra

alquanto irrazionale abbandonare questo atteggiamento proprio quando, invece, l'esistenza in questione è quella di un'entità onnipervasiva come l'universo.

La filosofia della religione di Newman.

Accettare che l'origine dell'universo debba essere spiegata dall'esterno dell'universo stesso non basta a configurare una credenza in Dio, per come questa si definisce nelle grandi tradizioni monoteistiche. Secondo alcuni credenti, ciò peraltro non è nemmeno necessario. Pertanto, un filosofo devoto come John Henry Newman poteva scrivere: «Costituisce invero una grande domanda il chiedersi se l'ateismo non sia filosoficamente coerente con i fenomeni del mondo fisico, considerati per loro stessi, tanto quanto lo è la dottrina di un potere creatore e regolatore» (US, 186).

Per Newman, la giustificazione della fede religiosa proveniva da fonti completamente diverse, come egli spiegava nella *Grammatica dell'assenso*. La fede in Dio è qualcosa di più della credenza che esiste un Dio: Aristotele credeva in un primo motore immobile, ma la sua credenza non era fede. Né la fede in Dio è necessariamente un totale affidarsi a Dio: il *Faust* di Marlowe, sul punto della dannazione, crede ancora nella redenzione. La fede contrasta con la ragione e con l'amore, e la caratteristica speciale che fa di una credenza una fede è che si tratta della credenza in qualcosa di rivelato da Dio: cioè della credenza in una certa proposizione circa la parola di Dio. Tale era la concezione che Newman aveva della fede: una concezione cattolica, molto diversa da quella luterana che abbiamo incontrato in Kierkegaard.

La fede, intesa come credenza piuttosto che come impegno, è un'operazione dell'intelletto, non della volontà o delle emozioni. Ma si tratta di un'operazione ragionevole, o non piuttosto di un'operazione precipitosa e irrazionale? Newman ammette che la testimonianza su cui la fede si fonda è in se stessa debole: essa può convincere solo chi già provi una qualche simpatia per il suo contenuto.

La fede [...] non richiede prove così forti come è invece necessario per [...] le credenze che si basano sulla ragione. E perché? Per questo motivo: perché la fede per lo più è influenzata da considerazioni a essa pregresse [...], da nozioni, predisposizioni e pregiudizi (nel senso buono della parola) che la precedono. La mente che crede segue le proprie speranze, i propri timori e le proprie opinioni attuali (US, 179-80).

Newman è ben consapevole che la sua insistenza sulla necessità di preparare il cuore potrebbe far sembrare la fede nient'altro che un pensiero velleitario. Tuttavia egli sottolinea come non solo nel campo della fede religiosa, ma anche in altri casi di credenza si possono

osservare tanto l'asimmetria fra le prove e l'impegno, quanto l'importanza degli atteggiamenti precedenti.

Veniamo a conoscenza di una notizia per strada, o la leggiamo su un giornale. Nulla sappiamo delle prove, non conosciamo i testimoni né sappiamo alcunché sul loro conto; eppure qualche volta implicitamente ci crediamo, qualche altra volta no; talvolta crediamo a qualcosa senza domandare alcuna prova, e qualche altra volta ci rifiutiamo di crederci finché non ce ne viene mostrata una. Se si spargesse la voce che è avvenuto un terremoto devastante in Siria o nel Sud dell'Europa, ci crederemmo senz'altro, sia perché potrebbe facilmente essere vera, sia perché non cambierebbe nulla per noi se lo fosse. Se invece la notizia riguardasse dei paesi vicini a casa nostra, proveremmo a seguirla e verificarla. Non abbiamo bisogno di prove, finché non vengono meno probabilità antecedenti (*US*, 180).

Si possono fare due obiezioni alla posizione di Newman secondo cui la fede è ragionevole, nonostante la sua accettazione non dipenda tanto dall'evidenza delle prove quanto dalle probabilità antecedenti. La prima è che queste ultime possono essere egualmente disponibili sia per qualcosa di autentico sia per un'impostura. Tali probabilità non forniscono alcuna regola chiara per decidere fra una rivelazione autentica e una contraffatta:

Se dobbiamo riconoscere un miracolo solo perché qualcuno avanza questa pretesa, allora perché non farlo anche per i miracoli dell'India e della Palestina? Se, per ogni caso, la misura della sua autenticità è data dalla possibilità astratta di una rivelazione, allora perché non riconosciamo il caso di Maometto allo stesso modo di quello degli Apostoli? (*US*, 226).

Newman, che pure di solito non è mai tanto eloquente quanto lo è quando sviluppa delle critiche alle sue stesse posizioni, non fornisce comunque mai una risposta soddisfacente a questa obiezione.

In secondo luogo, si potrebbe osservare che c'è differenza tra la fede religiosa e le credenze, ragionevoli seppure insufficientemente fondate, a cui diamo credito nella nostra vita di tutti i giorni. Per usare le parole di Newman, il cristianesimo deve essere «abbracciato e considerato vero, a ragione del suo essere divino, non in quanto vero su basi intrinseche, non come vero in via probabile o parziale, ma come una conoscenza assolutamente certa: certa in un senso in cui null'altro può essere certo». Nei casi comuni, siamo sempre disposti a considerare evidenze a sfavore delle nostre credenze; invece, il credente fa sua una certezza che rifiuta di prendere in considerazione qualunque dubbio intorno agli articoli di fede.

Newman risponde tuttavia che persino in questioni propriamente mondane può dimostrarsi razionale rigettare le obiezioni come fossero oziosi fantasmi, per quanto su di esse possa insistere un oppositore ostinato, o per quanto esse possano ripresentarsi in un'immaginazione ossessiva.

Non dovrei certamente tollerare l'idea capricciosa secondo cui diverrò, un giorno, l'imperatore di Francia; dovrei considerarla addirittura troppo assurda per essere ridicola, e dovrei esser già completamente pazzo per poterla sostenere. Se qualcuno provasse a persuadermi che il tradimento, la crudeltà o l'ingratitude sono lodevoli quanto l'onestà e la temperanza, e che un uomo che abbia vissuto una vita da canaglia e sia morto come un bruto non abbia niente da temere dalla ricompensa futura, allora direi che non si può pretendere che io ascolti i suoi argomenti, se non con la speranza di convertirlo, anche se mi potrà dare del bigotto e del codardo per il mio rifiuto di addentrarmi nelle sue speculazioni.

Dall'altro lato, un credente può certamente approfondire gli argomenti pro e contro la propria posizione religiosa. Farlo non richiede alcun indebolimento della fede. Ma non potrebbero forse le indagini da lui condotte portare un uomo ad abbandonare l'assenso al proprio credo? Certamente ciò può accadere; tuttavia

la vaga idea che ho della possibilità di un sovvertimento della mia credenza lungo il corso delle mie investigazioni non s'opponesse all'integrità e alla fermezza di quella credenza mentre le investigazioni stesse procedono, così come l'ammettere la possibilità che il mio treno deragli non può venire inteso quale prova della mia positiva intenzione di sottostare volontariamente a una disgrazia così grande (*GdA*, 149).

Non è necessario seguire in dettaglio gli argomenti coi quali Newman fa del suo meglio per mostrare che l'adozione della religione cattolica è l'azione che meglio si addice a una persona assennata. Egli sostiene che la durevole vicenda storica del giudaismo e del cristianesimo, attraverso le molte vicissitudini delle cose umane, è un fenomeno che reca impressa una probabile origine divina. Ma Newman ammette comunque che ciò produce una simile impressione solo in colui che già crede nell'esistenza di un Dio che giudicherà il mondo.

Ma quali ragioni ci sono, in primo luogo, per credere in Dio e in un futuro giudizio? In risposta a questa domanda, Newman avanza il suo celebre appello alla testimonianza della coscienza:

Se, facendo il male, noi sentiamo il medesimo lagrimevole, straziante dolore che ci prende quando rechiamo dispiacere a nostra madre; se, nel fare il bene, gioiamo della stessa solare serenità di mente, della stessa beatitudine dolce, piena di diletto che proviamo alle lodi di nostro padre, è certo che abbiamo dentro di noi l'immagine di una Persona a cui il nostro amore e la nostra venerazione guardano, nel cui sorriso troviamo la nostra felicità, per cui spasimiamo, a cui dirigiamo le nostre domande, all'ira della quale ci turbiamo e rattristiamo irrimediabilmente (*GdA*, 89).

Risulta difficile a una generazione post-freudiana leggere questo passaggio senza provare un senso di profondo sconforto. Non è la mera esistenza della coscienza – dei giudizi morali di giusto e sbagliato – ciò che Newman considera segno dell'esistenza di Dio. Questi giudizi possono essere spiegati – e in effetti lo sono da molti

filosofi cristiani, così come dagli utilitaristi – in termini di conclusioni raggiunte mediante ragione naturale e senso comune. È piuttosto nella coloritura emotiva della coscienza che Newman vede risuonare le ammonizioni di un Supremo Giudice. E invero, i sentimenti che egli descrive con grande eloquenza possono risultare appropriati solo se c'è un Padre celeste. Ma, in assenza di una ragione, non vi è sentimento che possa garantire della propria stessa adeguatezza.

Abbiamo notato in precedenza alcuni parallelismi fra la spiegazione della credenza proposta da Newman e quella data da Frege. Quest'ultimo, per parte sua, non mostrava un grande interesse per la filosofia della religione. Tuttavia, c'è un passaggio dei *Fondamenti dell'aritmetica* che risulta di grande importanza per chiunque sia interessato alla possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. Frege sta impostando un'analogia fra esistenza e numero, e dice: «Affermare l'esistenza equivale infatti a negare il numero zero» (LA, 288). Con ciò egli intende che un'affermazione di esistenza (per esempio, «gli angeli esistono» o «ci sono [cose come] gli angeli») è asserire che un concetto (per esempio, *angelo*) ha qualcosa che ricade sotto di esso. E dire che un concetto ha qualcosa che ricade sotto di esso è dire che il numero che appartiene a quel concetto non è zero.

Poiché però l'esistenza è una proprietà dei concetti e non degli oggetti, ragiona Frege, l'argomento ontologico per l'esistenza di Dio crolla. Vale a dire: «che-c'è-un-Dio» non può essere un componente del concetto *Dio*, né può esserlo «che-c'è-solo-un-Dio». Se di fatto c'è uno e un solo Dio, questa proprietà non appartiene a Dio, ma al concetto *Dio*.

Molti pensatori successivi – fra cui Russell – pensarono che il ragionamento di Frege avesse dato il colpo di grazia all'argomento ontologico. Ma le cose non sono così semplici. Frege non ha dimostrato che non sia mai possibile effettuare un'inferenza dai componenti di un concetto alle sue proprietà, come fa l'argomento ontologico. Frege stesso inferisce dai componenti del concetto *triangolo rettangolo equilatero* che questo ha la proprietà di possedere il numero zero. Sarebbe forse sostenibile che si diano dei casi in cui è possibile derivare, dalle caratteristiche che compongono un concetto, l'esistenza o l'unicità. Inoltre, se si è pronti ad accettare nella propria ontologia non solo oggetti effettivi ma anche oggetti possibili, come hanno fatto in seguito alcuni logici, allora l'esistenza risulta di fatto una proprietà degli oggetti: essa è precisamente quello che fa di alcuni di essi qualcosa di effettivamente reale e non di meramente possibile.

La morte di Dio e la sopravvivenza della religione.

Due anni prima che Frege pubblicasse le sue critiche all'argomento

ontologico, nella *Gaia scienza* Nietzsche aveva annunciato che Dio era morto e che credere nel Dio cristiano era divenuto inconcepibile. Nel farlo, tuttavia, i suoi toni non erano quelli d'un filosofo, ma quelli d'un evangelista; Nietzsche non produceva argomenti contro una certa tesi, ma andava proclamando la più grande delle buone notizie: «Finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno [...] il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinnanzi» (GS, 205). Il Dio cristiano, con i suoi comandamenti e le sue proibizioni, era stato fino a quel momento il più grande ostacolo alla pienezza della vita umana. Ora che è morto, siamo liberi di esprimere la nostra volontà di vivere.

Nietzsche non dimostrava alcuna tolleranza verso quei pensatori – particolarmente in Inghilterra – che tentavano di preservare la morale cristiana negando la fede cristiana. Si mostrava particolarmente sprezzante nei confronti di George Eliot, quella «piccola moralizzatrice», ancora tutta abbarbicata alla rispettabilità, pur dopo essersi emancipata dalla teologia.

Nietzsche affermava che il cristianesimo costituisce un sistema, vale a dire una visione coerente e *completa* delle cose. Se si abbatte uno dei suoi concetti principali, la credenza in Dio, si manda in frantumi tutto il complesso, e in mano non resta niente di essenziale. Il cristianesimo presuppone che l'uomo non sappia – che non *possa* sapere – che cosa è buono e che cosa è sbagliato per lui: l'uomo crede in Dio, e Dio soltanto conosce queste cose. La morale cristiana è un imperativo di origine trascendente, che giace al di là di ogni critica e di ogni diritto alla critica, ed è vero soltanto se la verità è Dio – pertanto, una visione del genere sta in piedi o cade insieme con la fede in Dio (CI, 84).

L'idea di una legge morale senza un legislatore è completamente vuota. Quegli inglesi che credono di poter discernere il bene e il male solo per mezzo della loro intuizione non fanno altro che rivelare quanto forte sia ancora su di loro la presa di quel cristianesimo che pure avevano rigettato. Mentre una sana moralità obbedirebbe ai «decreti della vita», la morale convenzionale è anti-naturale e combatte i nostri istinti vitali. «Dicendo “Dio guarda al cuore”», la morale *contro natura* «dice no alle infime e alle supreme bramosie della vita e considera Dio *nemico della vita*... Il santo, in cui Dio ripone la sua compiacenza, è il castrato ideale... La vita finisce là dove *ha inizio* il “regno di Dio”...» (CI, 52).

Un personaggio che prese sul serio le critiche mosse da Nietzsche alla santità fu William James. Egli osservò come per Nietzsche il santo non rappresenti nient'altro che ossequio strisciante e servilismo. Il santo è l'invalido degenerato, il depravato per eccellenza, l'uomo dalla vitalità insufficiente: il suo prevalere metterebbe a rischio l'umanità intera. Secondo James certo «l'antipatia del povero Nietzsche è essa

stessa abbastanza malaticcia», ma lo scontro fra due ideali da lui descritto è reale e degno di nota. Scriveva James: «L'intera contesa gira essenzialmente su due cardini: "la nostra sfera di adattamento principale deve essere il mondo visibile o quello invisibile? E i nostri mezzi di adattamento in questo mondo visibile devono essere l'aggressività o la non resistenza?"» (VER, 322). James dedicò cinque delle sue Gifford Lectures, che fu invitato a tenere nel 1902, a difendere il valore della santità. Ma tale difesa era comunque soggetta ad alcune riserve. «Il santo è quindi, in astratto, un tipo d'uomo superiore» concludeva James, ma «per come vanno le cose in questo mondo, chiunque voglia fare di se stesso un santo completo lo fa del tutto a suo rischio» (VER, 323).

Le varietà dell'esperienza religiosa non è un'opera di filosofia – sulle cui competenze in quest'ambito James professava un certo scetticismo – né di antropologia, dal momento che non si basa sul lavoro sul campo ma su fonti scritte. Si tratta piuttosto d'una guida – una sorta di *Kamasutra* religioso – alle esperienze di coloro che hanno cercato conforto e soddisfazione nella religione. (Non che James approvasse una qualche assimilazione della religione al sesso; infatti scriveva: «Mi sembra che pochi concetti siano meno istruttivi di questa re-interpretazione della religiosità come sessualità perversita», VER, 30, nota 1).

Oltre alla santità, James passa in rassegna fenomeni propriamente religiosi come il senso del peccato, l'esperienza della conversione e gli stati mistici. Il modo in cui egli tratta la santità e la conversione lascia tuttavia senza risposta questa domanda: «Il senso della presenza divina è il senso di qualcosa d'oggettivamente vero?» La conclusione di James è che il misticismo fosse un che di troppo privato e variabile per poter reclamare una qualche autorità universale. Nelle ultime lezioni della serie, si affaccia la questione se la filosofia possa apporre qualche sigillo di veridicità sul senso del divino che è peculiare dell'uomo religioso.

James riponeva poche speranze nelle dimostrazioni tradizionali dell'esistenza di Dio, che si trattasse dell'argomento per una causa prima, dell'argomento del progetto intelligente o di quello che dalla morale inferisce un legislatore divino. A questo proposito scriveva:

Gli argomenti in favore dell'esistenza di Dio si sono trovati per centinaia di anni di fronte al frangersi delle ondate della critica miscredente senza mai esserne totalmente screditati alle orecchie dei credenti, ma, nel complesso, lentamente e sicuramente, è stato a poco a poco dilavato il cemento collegante le loro articolazioni (VER, 376).

James elencava poi gli attributi di Dio che i teologi si erano sforzati di stabilire nel corso dei secoli: la sua esistenza autoderivata (aseità),

la sua necessità, la sua unicità, la sua spiritualità, la sua semplicità metafisica, la sua immensità e onnipresenza, la sua onniscienza e onnipotenza. Riguardo a queste concezioni di teologia naturale, James applica una breve ricetta pragmatista, che rifugge il nonsenso: strizzando l'occhio a Peirce, afferma che per sviluppare il significato di un pensiero dobbiamo solo determinare quale sia la condotta che questo pensiero è atto a produrre, e tale condotta costituisce per noi il suo solo significato. Se applichiamo questo principio agli attributi metafisici di Dio, dobbiamo però confessare che essi sono destituiti d'ogni comprensibile significanza:

Prendete, per esempio, l'aseità di Dio, o la sua necessità, la sua immaterialità, la sua «semplicità» o superiorità rispetto al tipo di varietà intrinseca o di successione che troviamo negli esseri finiti, la sua indivisibilità e la mancanza di distinzioni tra essere e attività, sostanza e accidente, potenza e atto, e tutto il resto; il suo sfuggire all'inclusione in un genere, la sua infinità attualizzata, la sua «personalità», astraendo dalle qualità morali che può comportare; le sue relazioni con il male, che sono permissive e non positive; la sua autosufficienza, il suo amore di sé e l'assoluta felicità in se stesso: parlando sinceramente, qualità come queste come possono creare una connessione definita con la nostra vita? E se esse non determinano individualmente alcun adattamento del nostro atteggiamento, quale differenza vitale può costituire per la religione se siano vere o false? (VER, 383-84).

КС 1/75
Ф. № 191

КВИТАНЦИЯ

Принято от Личиной
Фамилия

Трасковки Чыбынкова
Имя, отчество

Адрес плательщика Ленина 44-1
Город (поселок)

г. Ор. Обнинск Калужской обл.
Улицы, дом №

Согласно извещению № Одн. Ком. 1974 год
штраф за веру в Бога 50 руб.
наименование государственного, или коммунального, государственного, или другой организации, выдавшей извещение

Платежи
прошлых лет

Наименование и срок # чека	Платежи прошлых лет	Платежи текущего года	Пена	Всего

П. Ленина плательщика Личина Кассир (контролер)

I filosofi hanno dibattuto a lungo, opponendo dimostrazioni e confutazioni dell'esistenza di Dio; l'ascesa e la caduta delle religioni è tuttavia sempre dipesa più dall'abitudine e dalla coercizione che dalla forza persuasiva degli argomenti. Questa è la ricevuta, datata 1974, del pagamento d'una multa per «credenza in Dio» comminata in Unione Sovietica.

Questo per quanto riguarda gli attributi metafisici di Dio. Ma che

cosa possiamo dire poi delle sue caratteristiche morali, come la santità, la giustizia e la misericordia? Dal punto di vista del pragmatismo, sicuramente queste qualità si collocano su un piano diverso, in quanto determinano positivamente paure, speranze e aspettative, e costituiscono i fondamenti per una vita all'insegna della santità. Ebbene: forse questi predicati sono dotati di significato, ma la teologia dogmatica non ha mai prodotto un solo argomento convincente del fatto che essi sono davvero attributi di Dio. E l'idealismo moderno, secondo James, aveva dato per sempre l'addio alla teologia dogmatica.

In conclusione, James sostiene che non la ragione, bensì il sentimento costituisce la fonte della religione. Le formule filosofiche e teologiche sono secondarie. Tutto quello che la filosofia può fare è assisterci nell'articolare l'esperienza religiosa, compararne diverse espressioni e sfrondarle da elementi locali e accidentali, mediare fra appartenenti a credi diversi e contribuire a promuovere il consenso fra le opinioni. L'enumerazione dei predicati divini operata dai teologi non è priva di valore, ma il suo valore è estetico, più che scientifico: «Gli epiteti formano l'atmosfera e aggiungono tono alla nostra devozione; sono come un inno di lode e un ufficio liturgico di gloria, e possono apparire tanto più sublimi quanto più sono incomprensibili» (VER, 393).

In un mondo governato dalla scienza e dalle sue leggi, è rimasto qualche spazio per la preghiera? James distingue fra la preghiera postulatoria e la preghiera in senso lato. All'interno della prima categoria, effettua poi un'ulteriore distinzione fra le preghiere volte a chiedere favori spiccioli (come il miglioramento del tempo) e quelle per la guarigione degli ammalati. Le prime sono del tutto futili, mentre non necessariamente lo sono le seconde: «Se un fatto può essere considerato certo nell'ambito della medicina, è quello che in certi ambienti la preghiera può contribuire alla guarigione, e dovrebbe essere incoraggiata come misura terapeutica» (VER, 397).

Considerata in un senso più ampio, preghiera significa «ogni tipo di comunione o conversazione interiori con la potenza riconosciuta come divina» (VER, 398); tale tipo di preghiera resta intatta da ogni critica di natura scientifica. In realtà, l'esito complessivo dell'indagine jamesiana dell'esperienza religiosa è che «la religione, dovunque essa sia una cosa attiva, implica una fede in presenze ideali tale che la nostra comunione di preghiera con esse sia efficace, l'opera sia compiuta e qualcosa di reale si verifichi» (VER, 419). Ma questa credenza è vera oppure non è che un mero anacronismo, eredità sopravvissuta da un'epoca pre-scientifica? Qualunque scienza della religione avrà le stesse probabilità di essere contraria o favorevole all'essenza della religione, nella sua istanza di verità.

Ma la scienza, ragiona James, non deve per forza avere l'ultima parola. La religione si preoccupa dell'individuo e del suo destino personale, la scienza invece si occupa di ciò che è impersonale e generale. «Il Dio che la scienza riconosce deve essere un Dio di leggi esclusivamente universali, un Dio che opera su larga scala e non sui dettagli» (VER, 421-22). Ma che cosa è più reale: l'universale o il particolare? Secondo James, «finché trattiamo con il cosmico e col generale affrontiamo solamente i simboli della realtà, ma *non appena trattiamo con fenomeni individuali e personali come tali, trattiamo con la realtà nel senso più completo del termine*» (VER, 426). È assurdo che la scienza pretenda che gli elementi egotistici dell'esperienza vengano eliminati. «Quindi, accettiamo che la religione, occupandosi dei destini personali e mantenendo così il contatto con le uniche realtà assolute che conosciamo, debba necessariamente giocare una parte ineliminabile nell'intera storia umana» (VER, 429-30).

In conclusione, James vorrebbe dare il nome di «Dio» alla suprema realtà dell'universo. Ma, in positivo, il suo ritratto di Dio è estremamente nebuloso, e presenta qualche somiglianza con la definizione di Dio data da Matthew Arnold: «Il flusso della tendenza per cui tutte le cose cercano di adempiere alla legge del loro essere», ovvero «Una potenza eterna, al di fuori di noi stessi, sempre volta alla rettitudine»². In ogni caso, la fumosità delle espressioni di James è tutt'altro che inaspettata, dato che egli vedeva la religione essenzialmente come una questione di sentimenti, e i sentimenti come qualcosa di essenzialmente inarticolato. Ma in ciò egli deluse molti dei suoi amici, che lo consideravano, su altri argomenti, un modello di chiarezza e precisione espressiva. Il suo vecchio amico Oliver Wendell Holmes jr ebbe a scrivere in proposito: «I suoi desideri gli fecero abbassare le luci, così da dare al miracolo una chance»³.

Freud: l'illusione religiosa.

Al contrario di James, Freud voleva illuminare gli angoli più bui dell'anima, così da liberare il mondo dagli incantamenti. Sosteneva che la religione era un'illusione, e usava il termine «illusione» nel senso preciso di credenza determinata dai desideri umani. Per Freud le illusioni non sono necessariamente credenze false – come invece sono gli inganni della mente – ma semplicemente credenze non determinate dall'evidenza; se sono vere, pertanto, lo sono per una circostanza fortuita. «Una ragazza borghese può ad esempio concepire l'illusione che un principe la chiederà in sposa. È un evento possibile, che in alcuni casi si è verificato» (OSF X, 460). Tale definizione consente a Freud di sostenere che la religione è un'illusione, lasciando aperta, almeno in teoria, la questione del valore di verità delle credenze

religiose. Freud ritiene insomma altamente improbabile che il Messia arrivi e fondi un'età dell'oro; ma le dottrine religiose non possono essere confutate più di quanto possano essere dimostrate.

In *L'avvenire di un'illusione*, Freud sostiene che le idee religiose non siano il risultato di esperienza o di raziocinio: esse piuttosto

sono illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità; il segreto della loro forza sta nella forza stessa di questi desideri. Come già sappiamo, la terribile sensazione di impotenza del bambino ha fatto nascere in lui il bisogno di protezione – protezione tramite l'amore – cui il padre ha provveduto; il riconoscimento che tale impotenza dura per tutta la vita ha causato il perdurare dell'esistenza di un padre, questa volta tuttavia più potente. Mediante il benigno governo della Provvidenza divina, l'angoscia di fronte ai pericoli della vita viene placata, l'istituzione di un ordine morale universale assicura l'appagamento di quell'esigenza di giustizia che nella civiltà umana è rimasta così spesso inappagata, e il prolungarsi dell'esistenza terrena mediante una vita futura istituisce la struttura spaziale e temporale in cui questi appagamenti di desiderio devono trovare il proprio compimento (*OSF X*, 461).

Per quanto Freud disconosca ogni pretesa di rigettare ciò che la religione proclama, chiaramente pensa che, tutto considerato, sarebbe meglio se la religione sfiorisse del tutto. La religione ha reso un grande servizio, contribuendo ad addomesticare gli istinti umani. Tuttavia, nelle migliaia di anni della sua influenza, essa ha ottenuto ben pochi risultati. Non ci sono prove che gli uomini fossero in generale più felici quando le dottrine religiose erano universalmente accettate, né certo erano moralmente migliori di come sono oggi. La crescita dello spirito scientifico ha decisamente indebolito la presa della religione:

La critica ha intaccato la forza probante dei documenti religiosi, la scienza naturale ha posto in luce gli errori che essi contengono, la ricerca comparata è stata colpita dalla fatale somiglianza tra le rappresentazioni religiose da noi venerate e le produzioni spirituali di popoli e tempi primitivi (*OSF X*, 468).

Fin qui, la critica freudiana della religione non ha alcun debito nei confronti della psicoanalisi, come sottolinea il suo stesso autore. Ma sin dai tempi di *Totem e tabù*, nel 1913, Freud aveva proposto un racconto in chiave psicoanalitica delle origini della moralità religiosa. Stando al suo resoconto, nelle epoche più antiche gli uomini vivevano in orde disordinate, ognuna delle quali era governata da un padre dominante che aveva ridotto gli altri uomini in schiavitù e possedeva tutte le donne. Un giorno, gli uomini si riunirono tutti insieme ed eliminarono il padre dominante, instaurando quindi dei tabù contro l'omicidio e l'incesto. Questo crimine primordiale lasciò un'eredità di colpa, sicché gli umani deificarono nella loro immaginazione il padre assassinato e si risolsero a rispettarne da quel momento in poi la volontà. La religione, secondo questa visione, si configura come «la

nevrosi ossessiva universale dell'umanità»:

come quella del bambino, essa ha tratto origine dal complesso edipico, dalla relazione paterna. Stando a tale concezione, è da prevedere che l'abbandono della religione debba aver luogo con l'inesorabilità fatale di tutti i processi di crescita, e che ora ci troviamo in pieno proprio in questa fase di sviluppo (OSF X, 473).

Freud ci dice che è venuto il momento di sostituire agli effetti della repressione i risultati delle operazioni razionali dell'intelletto. Ma con ciò egli non sta affatto rimpiazzando la religione con la scienza, bensì è intento a sostituire il mito della caduta di Adamo con un mito diverso, che come narrazione storica possiede un'attendibilità certamente non superiore. I suoi scritti posteriori non fecero che ridimensionare qualunque plausibilità che *Totem e tabù* potesse mai aver avuto, lungi dall'accrescerla. In *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* veniva sostenuta la tesi secondo cui il preistorico assassinio originario si ripeté due volte in tempi storici – una volta quando gli ebrei uccisero Mosè (ma lo hanno poi fatto davvero?) e un'altra volta quando uccisero Gesù. Pertanto «anche nella resurrezione di Cristo c'è un pezzo di verità storica, poiché egli era il Mosè risorto e, dietro Mosè, il padre dell'orda primitiva, che tornava trasfigurato mettendosi, come figlio, al posto del padre» (OSF XI, 411).

La teologia filosofica dopo Wittgenstein.

Nel *Tractatus logico-philosophicus*, Dio è appena menzionato: senza dubbio rientra in quella categoria di cose di cui, stando alle ultime parole dell'opera, si dovrebbe tacere. Tuttavia Wittgenstein, per quanto avesse presto abbandonato la sua fede cattolica, per tutto il corso della vita prese la religione molto sul serio. Nei quaderni redatti durante la prima guerra mondiale scrisse: «Credere in Dio vuol dire vedere che la vita ha un senso» (Q, 218). Ma credere in Dio non è questione di assenso a una dottrina. Né i Vangeli forniscono una base storica per la fede:

Il cristianesimo non si fonda su una verità storica; piuttosto, ci offre una narrazione (storica), dicendoci: ora credete. Ma non: credete a questo racconto con la credenza che è appropriata alle narrazioni storiche; bensì: credete tanto nella buona quanto nella cattiva sorte – cosa che potrete ottenere solo come risultato d'una vita intera. Ecco un racconto: non assumete nei suoi confronti lo stesso atteggiamento che avete per le altre narrazioni storiche. Fategli uno spazio completamente diverso, nella vostra vita (CV, 32).

Wittgenstein era decisamente ostile all'idea che il cristianesimo fosse di per sé ragionevole, e che la sua ragionevolezza fosse stabilita da quella branca della filosofia detta teologia naturale. La filosofia, secondo Wittgenstein, non può dare alcun senso alla vita, al massimo

potrebbe essere capace di offrire una qualche forma di saggezza. Ma a paragone della passione bruciante della fede, la saggezza non è che una cenere fredda e grigia.

Tuttavia, per quanto solo la fede, e non la filosofia, possa conferire un significato alla vita, questo non vuol dire che la filosofia non abbia diritto di cittadinanza nel campo della fede. La fede può implicare che si parli di non-sensi, e la filosofia può rilevare che si tratta appunto di non-sensi. Pur avendoci spronato, nel *Tractatus*, a scegliere il silenzio piuttosto che il non-senso, dopo aver fatto ritorno alla filosofia Wittgenstein affermava: «Non abbiate paura di dire non-sensi» (CV, 56) – anche se poi avrebbe aggiunto: «dovete tenere d'occhio i vostri non-sensi».

I positivisti logici condividevano l'opinione secondo cui il linguaggio religioso è non-senso, ma nei confronti di esso non provavano proprio nulla del rispetto paradossale accordatogli invece da Wittgenstein. In *Linguaggio, verità e logica*, Ayer fornì una sbrigativa dimostrazione del fatto che il linguaggio religioso era privo di significato e che «Dio» non era un nome autentico. Un uomo religioso, spiega Ayer, direbbe che Dio è un essere trascendente che non può essere definito in termini di alcuna manifestazione empirica. Ma, in questo caso, «Dio» è un termine metafisico:

dire «Dio esiste» significa produrre una espressione metafisica che non può essere vera o falsa. E per lo stesso criterio non possono avere nessuna significanza letterale gli enunciati in cui ci si proponga di descrivere la natura di un dio trascendente.

È importante non confondere questo nostro modo di vedere le asserzioni religiose con le prospettive adottate dagli atei o dagli agnostici. Infatti è proprio dell'agnostico sostenere che l'esistenza di un dio è una possibilità cui non si dà alcuna buona ragione né di credere né di non credere; ed è proprio dell'ateo sostenere che l'inesistenza di un dio è per lo meno probabile. E la nostra prospettiva, per cui tutte le espressioni intorno alla natura di Dio sono nonsensi, lungi dall'identificarsi con l'una o con l'altra di queste familiari tesi in lizza, o anche solo prestarvi qualche sostegno, è effettivamente incompatibile con entrambe. Poiché, se l'asserzione dell'esistenza di un dio è nonsenso, allora l'asserzione ateistica dell'inesistenza di un dio è altrettanto un nonsenso, perché solo la proposizione significativa si può contraddire in modo significativo (LVL, 150-51).

Per alcuni anni, i filosofi credenti furono messi in allarme dagli argomenti verificazionisti usati contro le dottrine religiose, e si batterono per difenderne la significanza senza tuttavia compiere molti sforzi per dimostrarne anche la verità. Verso la fine del xx secolo, tuttavia, alcuni teologi naturali recuperarono fiducia e adottarono atteggiamenti meno difensivi. Tipico esponente di questa fase è Alvin Plantinga (n. 1932), prima al Calvin College di Grand Rapids e successivamente all'Università di Notre Dame.

Plantinga ha per esempio riproposto una sofisticata riabilitazione

dell'argomento ontologico. In una versione semplificata, l'argomento da lui rielaborato procede come segue. Cominciamo definendo la proprietà di eccellenza massimale: una proprietà che include onniscienza, onnipotenza e perfezione morale. Ovviamente Dio, se esiste, possiede l'eccellenza massimale nel mondo reale. Ma tale eccellenza massimale, per la divinità, non basta: dobbiamo quindi considerare anche mondi diversi da questo.

Coloro che venerano Dio non lo concepiscono come un essere che è dotato di un'eccellenza superiore a ogni altra cosa in *questo* mondo, e che però, in qualche altro mondo, è privo di potenza, o di conoscenza, o ha caratteristiche morali dubbie. Potremmo a questo punto fare una distinzione fra grandezza ed eccellenza: possiamo dire che l'eccellenza di un essere, in un dato mondo *M*, dipende solo dalle sue [...] proprietà in *M*, mentre la sua grandezza in *M* non dipende soltanto dalla sua eccellenza in *M*, ma anche dalla sua eccellenza in altri mondi. Pertanto, il grado limite della grandezza sarebbe proprio, in un dato mondo *M*, solo di un essere che possieda l'eccellenza massimale nel mondo *M* e anche in ogni altro mondo possibile⁴.

Pertanto, la grandezza massimale è l'eccellenza massimale in ogni mondo possibile, ed è la grandezza massimale, non solo l'eccellenza massimale, a equivalere al divino ovvero alla Divinità. Ogni cosa che possieda la grandezza massimale deve esistere in ogni mondo possibile, poiché in un mondo nel quale non esiste essa non possiede alcuna proprietà. Se è possibile che la grandezza massimale sia istanziata, allora lo è in ogni mondo. Dunque se le cose stanno così, è istanziata anche nel nostro mondo, il mondo reale; ma questo significa che la Divinità è istanziata e che Dio esiste.

L'argomento di Plantinga dipende ovviamente dalla coerenza dell'apparato dei mondi possibili, e dalla disponibilità di trovare una soluzione al problema dell'identità trans-mondana. Egli ritiene di aver trovato una soluzione del genere, e nel suo libro la presenta in una forma notevolmente estesa. Ma bisogna anche notare che, nel caso di un Dio possibile – e non già in quello d'un essere umano possibile – il problema non sembra poi così pressante: pare infatti sciocco domandare a Plantinga: «Di *quale* Dio stai dimostrando l'esistenza?» Tuttavia, come Plantinga stesso osserva, rimane la possibilità che l'intero argomento dipenda dalla verità della premessa che sia possibile, per la grandezza massimale, venire esemplificata – il che, nei termini che gli sono propri, vuol dire che essa è esemplificata in qualche mondo possibile.

Nella *Storia della filosofia occidentale*, Bertrand Russell sostenne che c'erano casi in cui la filosofia aveva raggiunto risposte definitive a questioni centrali. Come esempio, egli addusse proprio l'argomento ontologico:

d'Aquino, accettato da Cartesio, confutato da Kant e ripreso da Hegel. Credo che si possa dire con tutta sicurezza che, come risultato dell'analisi del concetto di «esistenza», la logica moderna abbia dimostrato la non validità di questo argomento (*SFO*, 750).

Il ripristino dell'argomento a opera di chi – come Plantinga – adotta tecniche logiche più moderne di quelle di cui disponeva Russell serve di salutare monito contro il rischio cui va incontro qualunque storico della logica si azzardi a dichiarare che una questione filosofica è ormai definitivamente chiusa⁵.

¹ Vedi vol. I, pp. 319-21 e vol. II, pp. 296-98.

² Definizioni come queste occorrono in più luoghi di *St. Paul and Protestantism*, opera che Matthew Arnold (1822-1888) diede per la prima volta alle stampe nel 1870 [*N.d.T.*].

³ Lettera del 1° settembre 1910, citata in L. Menand, *The Metaphysical Club*, Flamingo, London 2001, p. 436.

⁴ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1974, p. 214.

⁵ Sebbene di natura completamente diversa da quella del lavoro di Plantinga, una dimostrazione matematicamente rigorosa dell'esistenza di Dio fu elaborata anche da Kurt Gödel in un articolo che l'autore lasciò inedito, ma che è disponibile in traduzione italiana: K. Gödel, *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Lolli e P. Odifreddi, Bollati Boringhieri, Torino 2006. [*N.d.T.*].

Appendice

Tavola cronologica

1757	Burke, <i>Inchiesta filosofica sulle origini delle nostre idee del sublime e del bello</i>
1789	Bentham, <i>Introduzione ai principî della morale e della legislazione</i>
1790	Kant, <i>Critica del giudizio</i>
1800	Wordsworth, <i>Prefazione alle Ballate liriche</i>
1841	Feuerbach, <i>L'essenza del cristianesimo</i>
1843	Mill, <i>Sistema di logica</i>
1844	Schopenhauer, <i>Il mondo come volontà e rappresentazione</i> (seconda edizione)
1846	Kierkegaard, <i>Postilla conclusiva non scientifica</i>
1848	Marx ed Engels, <i>Manifesto del Partito Comunista</i>
1859	Mill, <i>Sulla libertà</i> ; Darwin, <i>L'origine delle specie</i>
1867	Marx, <i>Il capitale</i> (primo volume)
1870	Newman, <i>Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso</i>
1872	Nietzsche, <i>La nascita della tragedia</i>
1874	Sidgwick, <i>I metodi dell'etica</i>
1879	Frege, <i>Ideografia</i>
1884	Frege, <i>I fondamenti dell'aritmetica</i>
1887	Nietzsche, <i>La genealogia della morale</i>
1897	Tolstoj, <i>Che cos'è l'arte?</i>

1900	Freud, <i>L'interpretazione dei sogni</i>
1900-901	Husserl, <i>Ricerche logiche</i>
1905	Russell, <i>Sulla denotazione</i>
1907	Bergson, <i>L'evoluzione creatrice</i>
1910	Russell e Whitehead, <i>Principia Mathematica</i>
1918	Wittgenstein, <i>Tractatus logico-philosophicus</i> (pubblicato nel 1921)
1923	Lukács, <i>Storia e coscienza di classe</i>
1927	Heidegger, <i>Essere e tempo</i>
1929	Manifesto del Circolo di Vienna
1936	Ayer, <i>Linguaggio, verità e logica</i>
1941	Fromm, <i>Fuga dalla libertà</i>
1943	Sartre, <i>L'essere e il nulla</i>
1944	Horkheimer e Adorno, <i>Dialettica dell'illuminismo</i>
1945	Popper, <i>La società aperta e i suoi nemici</i>
1953	Wittgenstein, <i>Ricerche filosofiche</i>
1957	Anscombe, <i>Intenzione</i>
1959	Strawson, <i>Individui</i>
1960	Quine, <i>Parola e oggetto</i>
1967	Derrida, <i>Della grammatologia</i>
1970	Davidson, <i>Eventi mentali</i>
1971	Rawls, <i>Una teoria della giustizia</i>
1981	Habermas, <i>Teoria dell'agire comunicativo</i>

Bibliografia

a) Fonti e traduzioni.

In questa sezione della bibliografia vengono riportate solo le principali opere discusse e quelle citate più diffusamente, con relative abbreviazioni. Nelle citazioni all'interno del testo, i numeri che seguono la sigla si riferiscono rispettivamente al volume (in numero romano), al libro e/o sezione e/o paragrafo (in numeri arabi separati da punti fermi) dell'opera in questione; i numeri preceduti da virgola si riferiscono invece alle pagine dell'edizione di riferimento.

ADORNO (vedi anche HORKHEIMER)

The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture, a cura e con Introduzione di J. M. Bernstein, Routledge, London 2001.

Dialettica negativa (1966), a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 1966.

Minima moralia, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1971.

D *Dissonanze*, a cura di G. Manzoni, Fel

AGOSTINO

Conf. *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini,

ANSCOMBE

Intention, Blackwell, Oxford 1957.

ERP *Ethics, Religion and Politics*, Blackwell, Oxford 1981.

ARISTOTELE

De an. *L'anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

AUSTIN

Come fare cose con le parole, trad. it. di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 1987.

AYER

LVL *Linguaggio, verità e logica*, a cura di G. De Toni, Feltrinelli, Milano 1961.

BENTHAM

The Collected Works of Jeremy Bentham, a cura di J. H. Burns, J. R. Dinwiddy e F. Rosen, Athlone, London 1988 sgg.

B *The Works of Jeremy Bentham*, a cura di J. Bowring, 10 voll., Russell & Russell, New York 1962.

IP *Introduzione ai principî della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecalmano, Utet, Torino 1998.

BERGSON

Una buona raccolta delle principali opere bergsoniane è l'«Édition du Centenaire»: H. Bergson, *Cœuvres*, a cura di A. Robinet e H. Gouhier, Puf, Paris 1959.

Materia e memoria, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 2001.

Il riso. Saggio sul significato del comico, a cura di A. Cervesato e C. Gallo, Laterza, Roma-Bari 1999.

Saggio sui dati immediati della coscienza, trad. it. di F. Sossi, R. Cortina, Milano 2002.

DF *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di A. Pessina, Laterza, Roma-Bari 1995.

EvC *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, R. Cortina, Milano 2002.

BRADLEY

Apparenza e realtà. Saggio di metafisica, a cura di D. Sacchi, Rusconi, Milano 1984.
Ethical Studies, Oxford University Press, Oxford 1927².

BRENTANO

PE *La psicologia dal punto di vista empirico*, a cura di L. Albertazzi, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1997.

BURKE

Inchiesta sul Bello e il Sublime, a cura di G. Sertoli e G. Miglietta, Aesthetica, Palermo 1985.

COLERIDGE

BL *Biographia literaria*, in *Opere in prosa*, a cura di F. Cicero, Bompiani, Milano 2006, pp. 575-622.

COLLINGWOOD

PA *Principles of Art*, Clarendon Press, Oxford 1938.

CROCE

Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990.

DARWIN

L'origine delle specie. Abbozzo del 1842. Lettere 1844-1858. Comunicazione del 1858, a cura di T. Pievani, Einaudi, Torino 2009.

L'origine dell'uomo e la selezione sessuale, trad. it. di P. Fiorentini e M. Migliucci, Newton Compton, Roma 2010.

Viaggio di un naturalista intorno al mondo, Einaudi, Torino 2005.

OS *L'origine delle specie*, trad. it. di C. Balducci, RCS, Milano 2010.

DAVIDSON

AE *Azioni ed eventi*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 1992.

VI *Verità e interpretazione*, a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 1994.

DERRIDA

La scrittura e la differenza, trad. it. di G. Pozzi, Introduzione di G. Vattimo, Einaudi, Torino 2002.

G *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998.

MF *Margini – della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.

Pos. *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*, a cura di G. Sertoli, Ombre corte, Verona 1999.

VF *La voce e il fenomeno*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968.

ENGELS vedi MARX

FEUERBACH

Sämtliche Werke, a cura di W. Bolin e F. Jodl, 12 voll., Frommann-Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 1959-64.

EC *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari 1997.

FREGE

The Basic Laws of Arithmetics: Exposition of the System, a cura di M. Furth, University of California Press, Berkeley 1964.

Conceptual Notation and Related Articles, a cura di T. W. Bynum, Oxford University Press,

Oxford 1972.

The Foundations of Arithmetic, trad. ingl. di J. L. Austin, Oxford University Press, Oxford 1980.
Scritti postumi, a cura di E. Picardi, Bibliopolis, Napoli 1986.

CPF

Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy, a cura di B. McGuinness, Blackwell, Oxford 1984.

LA

Logica e aritmetica, a cura di C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965.

PW

Posthumous Writings, a cura di H. Hermes, F. Kambartel e F. Kaulbach, Blackwell, Oxford 1979.

RLF

Ricerche logiche, a cura di M. Di Francesco, Guerini, Milano 1988.

SLL

Bonomi, A. (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 2001.

FREUD

Le opere di Freud in tedesco sono raccolte nell'edizione dei *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud et alii, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1960-87.

Il disagio nella civiltà, trad. it. di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010.

L'interpretazione dei sogni, trad. it. di D. Idra, Einaudi, Torino 2012.

OSF

Opere di Sigmund Freud, 12 voll., a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 2000-2003.

FROMM

FL

Fuga dalla libertà, Ed. di Comunità, Milano 1982.

GEACH

Mental Acts, Routledge & Kegan Paul, London 1958.

GREEN

Prolegomena to Ethics, Oxford University Press, Oxford 1883.

HABERMAS

Il discorso filosofico della modernità, Laterza, Roma-Bari 2003.

Storia e critica dell'opinione pubblica, Laterza, Roma-Bari 2000.

CIH

Conoscenza e interesse. Con il «Poscritto 1973», trad. it. di G. E. Rusconi ed E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 1990.

TAC

Teoria dell'agire comunicativo, 2 voll., a cura di G. E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986.

HARE

Libertà e ragione, a cura di M. Borioni, il Saggiatore, Milano 1990.

Il linguaggio della morale, a cura di M. Borioni, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1968.

HEIDEGGER

La *Gesamtausgabe* delle opere di Heidegger, in corso presso l'editore V. Klostermann di Frankfurt am Main, prevede la pubblicazione di un centinaio di volumi, articolati in quattro sezioni (1. Scritti pubblicati; 2. Lezioni; 3. Trattati inediti, Conferenze, Pensieri; 4. Indicazioni e annotazioni); ne sono usciti finora una settantina.

Essere e tempo, a cura di P. Chiodi, nuova ed. riveduta da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.

Segnavia, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

Sentieri interrotti, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1984.

HORKHEIMER (vedi anche ADORNO)

Filosofia e teoria critica, con un saggio di H. Marcuse, Einaudi, Torino 2003.

DI

– e ADORNO, TH. W., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 2010.

HUME
TNU

Trattato sulla natura umana, in *Opere filosofiche I*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1993.

HUSSERL

L'edizione critica delle opere di Husserl fu inaugurata nel 1950, con la pubblicazione delle *Cartesianische Meditationen*. Ne sono comparsi sino a oggi 28 volumi, a cura prima di L. van Breda e poi di S. Ijsseling; attualmente è pubblicata da Kluwer, Dordrecht.

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale, il Saggiatore, Milano 1997.

EG

Esperienza e giudizio, trad. it. di F. Costa e L. Samonà, Bompiani, Milano 1995.

I

Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965.

MC

Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1988.

RLH

Ricerche logiche, a cura di G. Piana, 2 voll., il Saggiatore, Milano 1988.

JAMES

Saggi pragmatisti, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 2008.

PrJ

Pragmatismo, a cura di S. Franzese, Aragno, Torino 2007.

Ps v

Principles of Psychology, Dover, New York 1950.

SV

Il significato della verità, a cura di F. Bordogna, Aragno, Torino 2010.

VER

Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana, trad. it. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 2009.

KANT

CG

Critica della facoltà di giudizio, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999.

KIERKEGAARD

È disponibile un'edizione danese in 55 volumi delle opere di Kierkegaard, *Søren Kierkegaard Skrifter*, a cura del Søren Kierkegaard Forskingscenteret (Gad Copenhagen 1997-2012), che ora è pubblicata anche in forma elettronica e accessibile a tutti: www.sks.dk.

E-E

Enten-Eller, a cura di A. Cortese, 5 voll., Adelphi, Milano 1976-89.

OSK

Opere, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1988.

PJK

Papers and Journals: A Selection, a cura di A. Hannay, Penguin, Harmondsworth 1996.

LOCKE

SIU

Saggio sull'intelletto umano, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 1971.

LUKÁCS

Storia e coscienza di classe, trad. it. di G. Piana, SugarCo, Milano 1967.

MARCUSE

Eros e civiltà, Einaudi, Torino 2001.

UD

L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata (1964), Einaudi, Torino 1967.

MARX

La prima edizione completa, in tedesco, delle opere di Marx ed Engels fu pubblicata per conto delle autorità della Germania Orientale nel 1968 (*Marx-Engels Werke*). In italiano l'edizione delle *Opere complete* intrapresa dagli Editori Riuniti di Roma, mai portata a termine, è stata ora ripresa dall'editrice Città del Sole di Napoli, in vista del suo completamento sulla base della più recente edizione critica (*Marx-Engels Gesamtausgabe* o MEGA2, in corso ad Amsterdam per conto dell'Accademia delle Scienze di Berlino).

- C *Il capitale*, a cura di D. Cantimori, R. Panzeri e M. L. Boggeri, 3 voll., Editori Riuniti, Roma 1977.
- CFDH *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Opere*, vol. III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 190-204.
- IT *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1969.
- MPC – ed ENGELS, F., *Manifesto del Partito Comunista*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 2005.
- PCEP *Per la critica dell'economia politica*, a cura di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1969.
- SPP *Salario prezzo e profitto*, a cura di V. Vitello, Editori Riuniti, Roma 1966.
- TF *Tesi su Feuerbach*, in *Opere*, vol. V, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-5.

MCTAGGART

The Nature of Existence, Cambridge University Press, Cambridge 1910, 1927².

MILL

Principles of Political Economy, Oxford University Press, Oxford 1994.

3E *Three Essays*, Longman, London 1887.

AM *Autobiografia*, trad. it. di D. Pettoello, 2 voll., Carabba, Lanciano 2010.

CCM J. Skorupski (a cura di), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

CW *The Collected Works of John Stuart Mill*, a cura di J. M. Robson, 33 voll., University of Toronto Press, Toronto 1963-91.

EF – e TAYLOR, H., *Sull'eguaglianza e l'emancipazione femminile*, a cura di N. Urbinati, Einaudi, Torino 2001.

LUD *La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne*, trad. it. di E. Mistretta, Rizzoli, Milano 1999.

SL *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, a cura di M. Trincherò, 2 voll., Utet, Torino 1996.

U *Utilitarianism*, a cura di M. Warnock, Collins, London 1962.

MOORE

Principia ethica, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964.

NEWMAN

Scritti filosofici, a cura di M. Marchetto, Bompiani, Milano 2005.

GdA *Grammatica dell'assenso*, in Id., *Filosofia della religione*, a cura di F. Tartaglia, Guanda, Modena 1943.

US *University Sermons*, Rivington, London 1844.

NIETZSCHE

L'edizione critica delle opere è *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e

M. Montinari, 30 voll. (in 8 sezioni; cfr. *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg.), De Gruyter, Berlin 1967 sgg. In tedesco sono disponibili anche i *Werke in Drei Bänden*, a cura di K. Schlechta, C. Hanser, München 1965.

A	<i>L'anticristo. Maledizione del cristianesimo</i> , trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.
ABM	<i>Al di là del bene e del male</i> , trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1989.
CI	<i>Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa con il martello</i> , trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1992.
GM	<i>La genealogia della morale</i> , trad. it. di U. Colla, Einaudi, Torino 2012.
GS	<i>La gaia scienza</i> , trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1989.
NT	<i>La nascita della tragedia</i> , a cura di V. Vivarelli, Einaudi, Torino 2009.
VP	<i>La volontà di potenza. Frammenti postumi ordinati da Peter Gast e Elisabeth Förster-Nietzsche</i> , nuova ed. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1994 ² .
Z	<i>Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno</i> , trad. it. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1988.

PEIRCE

Una nuova edizione degli scritti peirciani, ordinata cronologicamente, è in corso dal 1982, pubblicata da Indiana University Press. Nel frattempo sono disponibili raccolte degli interventi più significativi di Peirce nelle edizioni indicate qui sotto.

Opere, a cura di M. Bonfantini, Bompiani, Milano 2003.

CPP	<i>The Collected Papers of Charles Sanders Peirce</i> , 8 voll., Harvard University Press, Cambridge Mass. 1931-58.
EWP	<i>The Essential Writings of Charles Peirce</i> , a cura di E. C. Moore, Prometheus Books, New York 1998.
PP	<i>Pragmatism</i> , Prometheus Books, New York 1997.
S	<i>Scritti scelti</i> , a cura di G. Maddalena, Utet, Torino 2008.

POPPER

Logica della scoperta scientifica, trad. it. di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1995.

MS	<i>La miseria dello storicismo</i> , a cura di C. Montaleone, Feltrinelli, Milano 2003.
SAN	<i>La società aperta e i suoi nemici</i> , a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1974.

QUINE

PO	<i>Parola e oggetto</i> , a cura di F. Mondadori, il Saggiatore, Milano 1996.
PVL	<i>Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici</i> , a cura di P. Valore, R. Cortina, Milano 2004.

RAWLS

TG	<i>Una teoria della giustizia</i> , a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1997.
----	--

RUSKIN

<i>Le sette lampade dell'architettura</i> , trad. it. di R. M. Pivetti, Jaca Book, Milano 1982.	
Pitt.	<i>Pittori moderni</i> , a cura di G. Leoni e A. Guazzi,

RUSSELL

La filosofia dell'atomismo logico, Einaudi, Torino 2003.

Human Knowledge: Its Scope and Limits, Allen & Unwin, London 1948.

On Denoting, in «Mind», 14, 1905 (piú volte ristampato).

Our Knowledge of the External World, Allen & Unwin, London 1914.

ABR

L'autobiografia, 3 voll., Longanesi, Milano 1970.

AnM

The Analysis of Mind, Allen & Unwin, London 1921.

IFM

Introduzione alla filosofia matematica, trad. it. di L. Pavolini, Longanesi, Milano 2004.

PF

I problemi della filosofia, trad. it. di E. Spagnol e P. Costa, Feltrinelli, Milano 2007.

PM

I principi della matematica, a cura di L. Geymonat, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

SFO

Storia della filosofia occidentale, trad. it. di L. Pavolini, Tea, Milano 2007.

W&R

WHITEHEAD, A. N. e RUSSELL, B., *Principia Mathematica*, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1910-13, 1925-27².

RYLE

Il concetto di mente, trad. it. di G. Pellegrino, Laterza, Roma-Bari 2007.

CPR

Collected Papers, 2 voll., Hutchinson, London 1949.

SARTRE

La nausea, trad. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1999.

EN

L'essere e il nulla, trad. it. di G. Del Bo, il Saggiatore, Milano 1965.

EU

L'esistenzialismo è un umanismo, a c. di M. Schoepflin, Armando, Roma 2006.

SCHOPENHAUER

Le opere di Schopenhauer sono disponibili in varie edizioni tedesche: la piú celebre è costituita dai *Sämtliche Werke*, a cura di A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1946-51. La piú recente è invece *Werke in fünf Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand*, a cura di L. Lütkehaus, 5 voll., Haffmans Verlag, Zürich 1988.

2PE

I due problemi fondamentali dell'etica, a cura di G. Faggin, Boringhieri, Torino 1961.

M

Il mondo come volontà e rappresentazione, trad. it. di P. Savj-López e G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 1986.

PP

Parerga e paralipomena, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1981.

SIDGWICK

ME

I metodi dell'etica, a cura di M. Mori, il Saggiatore, Milano 1995.

STRAWSON

Ind.

Individui. Saggio di metafisica descrittiva, trad. it. di E. Bencivenga, Mimesis, Milano 2008.

TOLSTOJ

CA?

Che cos'è l'arte?, trad. it. di F. Frassati, Donzelli, Roma 2010.

WILLIAMS

L'etica e i limiti della filosofia, trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987.

La moralità. *Un'introduzione all'etica*, trad. it. di M. Reichlin, Einaudi, Torino 2000.
Problemi dell'io, trad. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1990.
La sorte morale, trad. it. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1987.

WITTGENSTEIN

L'intero *Nachlass* di Wittgenstein è disponibile in formato elettronico (facsimile e trascrizione), nel testo stabilito dall'Università di Bergen e pubblicato da Oxford University Press, Oxford 1998. Un commento ampio ed erudito alle *Ricerche filosofiche* è stato offerto da G. P. Baker e P. M. S. Hacker fra il 1980 e il 1996.

The Big Typescript, a cura di A. De Palma, Einaudi, Torino 2002.

Lettere 1911-1951, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano 2012.

Osservazioni filosofiche, trad. it. di M. Rosso, Einaudi, Torino 1976.

Osservazioni sulla filosofia della psicologia, a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990.

CV *Culture and Value*, Blackwell, Oxford 1958.

DC *Della Certezza*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978.

GF *Grammatica filosofica*, trad. it. di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1990.

LBM *Libro blu e Libro marrone*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1983.

Q *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989.

RF *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967 (la prima parte è citata con l'indicazione del paragrafo; la seconda con l'indicazione della pagina).

T *Tractatus logico-philosophicus*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1989.

Zet *Zettel*, trad. it. di M. Trinchero,

WORDSWORTH

PBL *Prefazione del 1800 alle Ballate liriche*, in – e COLERIDGE, S. T., *Ballate liriche*, a cura di A. Brilli, Mondadori, Milano 1984, pp. 265-80.

b) Ulteriori indicazioni bibliografiche.

Si riporta qui di seguito, suddivisa per sottosezioni, una selezione essenziale di lavori attraverso cui i lettori interessati potranno contestualizzare le interpretazioni proposte in questo volume, ed eventualmente cercare un primo approfondimento su singoli autori o argomenti.

Opere generali

Cinque volumi della *Routledge History of Philosophy* coprono l'arco cronologico cui è dedicato il presente libro. Si tratta dei voll. VI, *The Age of German Idealism*, a cura di R. Solomon e K. Higgins; VII, *The Nineteenth Century*, a cura di C. L. Ten; VIII, *Continental Philosophy in the 20th Century*, a cura di R. Kearney; IX, *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the 20th Century*, a cura di S. G. Shanker; e X, *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*. L'opera nel suo insieme contiene inoltre numerosi articoli dedicati ai personaggi e ai temi trattati in questo libro.

COPELSTON, F. C., *A History of Philosophy*, voll. VII-IX, Burns Oates, London 1963-75.

[D'AGOSTINI, F., *Analitici e continentali*, R. Cortina, Milano 1997.]

[–, *Breve storia della Filosofia del Novecento. L'anomalia paradigmatica*, Einaudi, Torino 1999.]

[FERRARIS, M., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.]

[FONNESU, L., *Storia dell'etica contemporanea*, Carocci, Roma 2006.]

[FORNERO, G. e Tassinari, S., *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002.]

[GEYMONAT, I. (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 7 voll. (più 4, postumi, di aggiornamenti), Garzanti, Milano 1970-97.]

- [HUGHES, C., *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Laterza, Roma-Bari 2005.]
- KENNY, A., *A Brief History of Western Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998.
- (a cura di), *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- KNEALE, W. C. e KNEALE, M., *The Development of Logic*, Oxford University Press, Oxford 1962 [trad. it. *Storia della logica*, Einaudi, Torino 1992].
- MCINTYRE, A., *A Short History of Ethics*, Macmillan, London 1966.
- , *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981 [trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988].
- [RAWLS, J., *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano 2009.]
- [ROSSI, P., *La filosofia*, 4 voll., Utet, Torino 1995.]
- [VERCELLONE, F., BERTINETTO, A. e GARELLI, G., *Lineamenti di storia dell'estetica. La filosofia dell'arte da Kant al XXI secolo*, il Mulino, Bologna 2008.]
- [VIANO, C. A. e LECALDANO, E. (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.]

Bentham

- DINWIDDY, J. R., *Bentham*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- [Guidi, M. L., *Il sovrano e l'imprenditore: utilitarismo ed economia politica in Jeremy Bentham*, Laterza, Roma-Bari 1991.]
- HARRISON, R., *Bentham*, Routledge, London 1983.
- HART, H. L. A., *Essays on Bentham. Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1982.

Mill e Sidgwick

- ALEXANDER, E., *Matthew Arnold and John Stuart Mill*, Routledge & Kegan Paul, London 1965.
- BERLIN, I., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, London 1969.
- CRISP, R. A., *A Guidebook to J. S. Mill's Utilitarianism*, Routledge, London 1997.
- [DONATELLI, P., *Introduzione a Mill*, Laterza, Roma-Bari 2007.]
- MACKIE, J. L., *The Cement of the Universe*, Oxford University Press, Oxford 1973.
- [RESTAINO, F., *John Stuart Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia, Firenze 1968.]
- RYAN, A., *The Philosophy of John Stuart Mill*, Macmillan, New York 1988².
- SCHULTZ, B., *Henry Sidgwick. Eye of the Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- [SEN, A. K. e WILLIAMS, B. (a cura di), *Utilitarismo ed oltre*, a cura di S. Veca e A. Besussi, Edizioni Net, Milano 2002.]
- SKORUPSKI, J., *John Stuart Mill*, Routledge, London 1989.
- (a cura di), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Schopenhauer

- [BARBERA, S., *Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998.]
- GARDINER, P., *Schopenhauer*, Thoemmes Press, Bristol 1997.
- HAMLYN, D. W., *Schopenhauer*, Routledge & Kegan Paul, London 1980.
- [HÜBSCHER, A., *Arthur Schopenhauer: un filosofo contro corrente* (1973), Mursia, Milano 1990.]
- JANAWAY, C., *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- MAGEE, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- [RICONDA, G., *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1969.]
- TANNER, M., *Schopenhauer: Metaphysics and Art*, Phoenix, London 1998.
- [VIGORELLI, A., *Il riso e il pianto. Introduzione a Schopenhauer*, Guerini e associati, Milano 1998.]

Kierkegaard

- [AMOROSO, L., *Maschere kierkegaardiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.]
- [ANTISERI, D., *Come leggere Kierkegaard*, Bompiani, Milano 2005.]
- GARDINER, P., *Kierkegaard*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- HANNAY, A., *Kierkegaard*, Routledge, London 1991.
- e MARINO, G. (a cura di), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- POJMAN, L., *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*, University of Alabama Press, Tuscaloosa 1984.

[ROCCA, E., *Kierkegaard*, Carocci, Roma 2012.]
RUDD, A., *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford University Press, Oxford 1993.
[SPERA, S., *Introduzione a Kierkegaard*, Laterza, Roma-Bari 2005.]

Marx

[BALIBAR, É., *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 2001.]
[BEDESCHI, G., *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 2002.]
BERLIN, I., *Karl Marx*, Oxford University Press, Oxford 1978.
CARVER, T., *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
KOLAKOWSKI, L., *Main Currents in Marxism*, 3 voll., Oxford University Press, Oxford 1978.
MCLELLAN, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, Harper & Row, New York 1973.
[MERKER, N., *Karl Marx. Vita e opera*, Laterza, Roma-Bari 2010.]
SINGER, P., *Marx*, Oxford University Press, Oxford 1980.
WHEEN, F., *Karl Marx*, Fourth Estate, London 1999.

Darwin

[BARSANTI, G., *Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino 2005.]
[MAYR, E., *Storia del pensiero biologico*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.]
[PIEVANI, T., *Introduzione a Darwin*, Laterza, Roma-Bari 2012.]
RUSE, M., *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1986.
SOBER, E., *Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford 1993.

Newman

[CERRATO, E. A., *John Henry Newman*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.]
CHADWICK, O., *Newman*, Oxford University Press, Oxford 1983.
GRAVE, S. A., *Conscience in Newman's Thought*, Oxford University Press, Oxford 1989.

Nietzsche

DANTO, A., *Nietzsche as Philosopher. An Original Study*, Columbia University Press, New York 1965.
[FERRARIS, M. (a cura di), *Guida a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1999.]
[GENTILI, C., *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001.]
HOLLINGDALE, R. J., *Nietzsche*, Routledge & Kegan Paul, London 1973.
SCHACHT, R., *Nietzsche*, Routledge & Kegan Paul, London 1983.
[VATTIMO, G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985.]

Peirce

BRENT, J., *Charles Sanders Peirce: A Life*, Indiana University Press, Bloomington 1993.
[FABBRICCHI LEO, R., *Introduzione a Peirce*, Laterza, Roma-Bari 2005.]
HOOKWAY, C., *Peirce*, Routledge, London 1985.
HOUSER, N. e KLOESEL, C. (a cura di), *The Essential Peirce*, 2 voll., Indiana University Press, Bloomington 1992-94.

Frege

[BURGESS, J. P., *Fixing Frege*, Princeton University Press, Princeton 2005.]
DUMMETT, M., *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, London 1973.
→, *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Duckworth, London 1981.
→, *Frege: Philosophy of Mathematics*, Duckworth, London 1991.
[HECK, R. G. JR., *Frege's Theorem*, Oxford University Press, Oxford 2011.]
KENNY, A., *Frege*, Penguin, London 1995; Blackwell, Oxford 2000² [trad. it. *Frege. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2003].

James

AYER, A., *The Origins of Pragmatism*, Macmillan, London 1968.
BIRD, G., *William James*, Routledge & Kegan Paul, London 1987.
[GUARNIERI, P., *Introduzione a James*, Laterza, Roma-Bari 1985.]

Idealisti britannici e loro critici

BALDWIN, TH., *G. E. Moore*, Routledge, London 1990.

[CAMPORESI, C., *L'uno e i molti, l'idealismo britannico dal 1830 al 1920*, La Nuova Italia, Firenze 1980.]

GEACH, P., *Truth, Love, and Immortality: An Introduction to McTaggart's Philosophy*, Methuen, London 1979.

WOLLHEIM, R., *F. H. Bradley*, Penguin, Harmondsworth 1959.

Russell

AYER, A. J., *Bertrand Russell*, University of Chicago Press, Chicago 1988.

[DI FRANCESCO, M., *Introduzione a Russell*, Laterza, Roma-Bari 2005.]

PEARS, D. F., *Bertrand Russell and the British Tradition in Philosophy*, Fontana, London 1967.

SAINSBURY, M., *Russell*, Routledge, London 1979.

Wittgenstein

[ANDRONICO, M., MARCONI, D. e PENCO, C., *Capire Wittgenstein*, Marietti, Genova 1988.]

ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's «Tractatus»*, Hutchinson, London 1959.

[FRASCOLLA, P., *Il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2000.]

[GARGANI, A. G., *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 2007.]

KENNY, A., *Wittgenstein*, Penguin, Harmondsworth 1973; Blackwell, Oxford 2006 [trad. it. *Wittgenstein*, Bollati Boringhieri, Torino 1984].

– (a cura di), *The Wittgenstein Reader*, Blackwell, Oxford 2006².

KRIPKE, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford 1982.

[MARCONI, D., *L'eredità di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1987.]

[– (a cura di), *Guida a Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1997.]

PEARS, D., *The False Prison*, Oxford University Press, Oxford 1998.

[PERISSINOTTO, L., *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 1997.]

RUNDLE, B., *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language*, Blackwell, Oxford 1990.

[SLUGA, H., *Wittgenstein* (2011), Einaudi, Torino 2012.]

[VOLTOLINI, A., *Guida alla lettura delle «Ricerche filosofiche» di Wittgenstein*, Laterza, Roma-Bari 1998.]

Filosofia analitica

[BONOMI, A. (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 2001 (contiene una raccolta antologica della traduzione italiana di molti testi classici della filosofia analitica.)]

[D'AGOSTINI, F. e VASSALLO, N. (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002.]

[DUMMETT, M., *Origini della filosofia analitica* (1993), Einaudi, Torino 2001.]

FØLLESDAL, D., *Referential Opacity and Modal Logic*, Routledge, London 2004.

[FRIEDMAN, M., *La Filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, R. Cortina, Milano 2004.]

HACKER, P. M. S., *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Blackwell, Oxford 1996.

[NEWEN, A., *Filosofia analitica. Un'introduzione* (2005), Einaudi, Torino 2010.]

Freud

[CAPPELLETTO, V., *Introduzione a Freud*, Laterza, Roma-Bari 2010.]

GAY, P., *Freud. A Life for Our Time*, Norton, New York 1988.

LEAR, J., *Freud*, Routledge, London 2005.

[MAJOR, R. e TALAGRAND, C., *Sigmund Freud*, Einaudi, Torino 2008.]

NEU, J. (a cura di), *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

RIEFF, P., *Freud: The Mind of the Moralizer*, Chicago University Press, Chicago 1979.

WOLLHEIM, R., *Sigmund Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.

– e HOPKINS, J. (a cura di), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Bergson

[CHEVALIER, J., *Henri Bergson* (1926), Morcelliana, Brescia 1946.]

[DELEUZE, G., *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), Einaudi, Torino 2001.]

[JANKÉLÉVITCH, V., *Bergson* (1959²), Morcelliana, Brescia 1991.]

[MATHIEU, V., *Bergson: il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli 1971.]

[MIGLIACCIO, C., *Invito al pensiero di Henri Bergson*, Mursia, Milano 1994.]

[PESSINA, A., *Introduzione a Bergson*, Laterza, Roma-Bari 1994.]

Husserl e la fenomenologia

BELL, D., *Husserl*, Routledge, London 1989.

[CIMINO, A. e COSTA, V. (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci, Roma 2012.]

[COSTA, V., FRANZINI, E. e SPINICCI, P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.]

[DI BARTOLO, M., *Einsicht. La costruzione del noetico in Edmund Husserl*, Il Poligrafo, Padova 2006.]

DREYFUS, H. L. (a cura di), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Mit Press, Cambridge Mass. 1982.

[LANFREDINI, R., *Husserl: la teoria dell'intenzionalità*, Laterza, Roma-Bari 1995.]

MOHANTY, J. N. e MCKENNA, W. R. (a cura di), *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, Centre for Advanced Research in Phenomenology, Lanham Md. 1989.

[RAGGIUNTI, R., *Introduzione a Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1991.]

SIMONS, P., *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Kluwer, Dordrecht 1992.

SMITH, B. e WOODRUFF SMITH, D., *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Heidegger

DREYFUS, H. L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's «Being and Time» Division I*, Mit Press, Cambridge Mass. 1991.

[FABRIS, A. e CIMINO, A., *Heidegger*, Carocci, Roma 2009.]

MULHALL, S., *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London 1990.

PÖGGELER, O., *Martin Heidegger's Path of Thinking*, Humanities Press, Atlantic Highlands N.J. 1987 [trad. it. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991].

[POGGI, S., *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006.]

STEINER, G., *Martin Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago 1987 [trad. it. *Heidegger*, Garzanti, Milano 2002].

[VATTIMO, G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989.]

[VOLPI, F. (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997.]

Sartre

CAWS, P., *Sartre*, Routledge, London 1979.

COOPER, D., *Existentialism, a Reconstruction*, Blackwell, Oxford 1990.

[LÉVY, B. H., *Il secolo di Sartre* (2000), il Saggiatore, Milano 2004.]

[TORTOLONE, G. M., *Invito al pensiero di Sartre*, Mursia, Milano 1993.]

WARNOCK, M., *The Philosophy of Sartre*, Hutchinson, London 1965.

La scuola di Francoforte e Habermas

[BEDESCHI, G., *Introduzione alla Scuola di Francoforte*, Laterza, Roma-Bari 2008.]

BRONNER, S., *Critical Theory*, Oxford University Press, Oxford 2011.

[DONAGGIO, E. (a cura di), *La Scuola di Francoforte. Storia e testi*, Einaudi, Torino 2005.]

[FERRARI, M., VENTURELLI, A. e LEO, S. (a cura di), *Theodor Wiesengrund Adorno. La ricezione di un maestro conteso*, Olschki, Firenze 2005.]

FINLAYSON, J. G., *Habermas*, Oxford University Press, Oxford 2005.

[GALEAZZI, U., *La teoria critica della scuola di Francoforte*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.]

[JAY, M., *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali, 1923-1950* (1973), Einaudi, Torino 1979.]

[PETRUCCIANI, S., *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2002.]

[-], *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari 2000.]

Derrida

[CHIURAZZI, G., *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.]

[FERRARIS, M., *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2005.]

NORRIS, C., *Derrida*, Routledge, London 1987.

ROYLE, N., *Jacques Derrida*, Routledge, London 2003.

Indice dei nomi

Abramo, patriarca biblico
Ackermann, Rudolph
Adler, Alfred
Adorno, Theodor Wiesengrund
Agostino, Aurelio, santo
Anscombe, Elizabeth
Anselmo d'Aosta, santo
Aristotele
Arnold, Matthew
Auden, Wystan Hugh
Austin, John Langshaw
Ayer, Alfred Jules

Bacone, Francesco (Francis Bacon)
Bakunin, Michail Aleksandrovič
Bauer, Bruno
Baumgarten, Alexander Gottlieb
Beauvoir, Simone de
Beccaria, Cesare
Beethoven, Ludwig van
Benjamin, Walter
Bentham, Jeremy
Bentham, Samuel
Berg, Alban
Bergson, Henri
Berkeley, George
Bernays, Martha
Bernays, Paul
Blackstone, William
Bolívar, Simón
Bradley, Francis Herbert
Brahms, Johannes
Brentano, Franz
Breuer, Joseph
Brouwer, Luitzen Egbertus Jan
Burke, Edmund
Byron, George Gordon, Lord
Carnap, Rudolf
Charcot, Jean-Martin
Chomsky, Noam
Churchill, Winston Leonard Spencer
Clough, Arthur Hugh
Coleridge, Samuel Taylor
Collingwood, Robin George
Colombo, Cristoforo
Comte, Auguste
Croce, Benedetto

Darwin, Charles Robert
Darwin, Erasmus
Davidson, Donald
De Gaulle, Charles
Democrito
Derrida, Jacques
Descartes, René

Dewey, John
Doré, Gustave
Dumont, Étienne
Duns Scoto, Giovanni

Edwards, Jonathan
Elgar, Edward William
Eliot, George (*pseudonimo di Mary Ann Evans*)
Emerson, Ralph Waldo
Empedocle
Engels, Friedrich
Epicuro
Eschilo
Euripide

Fay, Harriet Melusina
Feuerbach, Ludwig Andreas
Fichte, Johann Gottlieb
Filone di Larissa
Fitzroy, Robert
Føllesdal, Dagfinn
Foot, Philippa
Forster, Edward Morgan
Fox, Caroline
Fox, Charles James
Franklin, Benjamin
Frege, Gottlob
Freud, Anna
Freud, Sigmund
Fromm, Erich

Geach, Peter
Gentile, Giovanni
Gentzen, Gerhard
Gesù di Nazareth
Giorgio III Hannover, re di Gran Bretagna e d'Irlanda
Giovanni della Croce, santo
Gödel, Kurt
Goethe, Johann Wolfgang von
Green, Thomas Hill
Grice, Paul

Habermas, Jürgen
Hamilton, William
Hare, Richard Mervyn
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Hilbert, David
Hintikka, Jaakko
Hitler, Adolf
Hobbes, Thomas
Holmes, Oliver Wendell
Holmes, Oliver Wendell jr
Horkheimer, Max
Hume, David
Husserl, Edmund
Huxley, Thomas Henry

James, Henry
James, William

Jaspers, Karl
Johnson, Samuel
Jowett, Benjamin
Jung, Carl Gustav

Kant, Immanuel
Keynes, John Maynard
Kierkegaard, Søren Aabye
Kingsley, Charles
Kripke, Saul

Lamarck, Jean-Baptiste
Leibniz, Gottfried Wilhelm von
Lenin, *pseudonimo di* Vladimir Il'ič Ul'janov
Leone XIII (Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci), papa
Lewis, Clarence Irving
Linneo (Carl Nilsson Linnaeus)
Liszt, Franz
Locke, John
Lucrezio Caro, Tito
Lukács, György

Madison, James
Malebranche, Nicolas
Manning, Henry Edward
Mao Zedong
Marcuse, Herbert
Marstrand, Vilhelm
Marx, Karl
McTaggart, John M. Ellis
Mead, George Herbert
Mendel, Gregor Johann
Mill, James
Mill, John Stuart
Millais, John Everett
Moore, George Edward
Mosè, profeta biblico
Mozart, Wolfgang Amadeus
Mussolini, Benito
Mynster, Jacob Peter

Napoleone I Bonaparte, imperatore dei francesi
Neuberger, Louise
Newman, John Henry
Newton, Isaac
Nietzsche, Elisabeth
Nietzsche, Friedrich
Numa Pompilio, re di Roma

Ockham, Guglielmo di
Ogden, Charles Kay
Olsen Regine
Omero

Parmenide
Pavlov, Ivan Petrovič
Peano, Giuseppe
Peirce, Charles Sanders
Peirce, Juliette
Pio IX (Giovanni Maria Mastai-Ferretti)

Pitagora
Pitt, William, il Giovane
Plantinga, Alvin
Platone
Popper, Karl
Potëmkin, Grigorij Aleksandrovič
Priestley, Joseph
Prior, Arthur Norman
Proudhon, Pierre-Joseph
Proust, Marcel

Quine, Willard Van Orman

Rawls, John
Rée, Paul
Reichenbach, Hans
Reid, Thomas
Renouvier, Charles
Rhees, Rush
Ruskin, John
Russell, Bertrand
Ryle, Gilbert

Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte di
Salomé, Lou von
Sartre, Jean-Paul
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
Schiller, Ferdinand Canning Scott
Schlick, Moritz
Schönberg, Arnold
Schopenhauer, Arthur
Scoto, Giovanni Duns
Shakespeare, William
Shelburne, William Petty-Fitzmaurice, conte di
Sidgwick, Henry
Socrate
Sofocle
Spinoza, Baruch
Stalin, Iosif (*pseudonimo di Iosif Vissarionovič Džugašvili*)
Stassen, Franz
Stein, Edith
Stein, Gertrude
Strachey, Giles Lytton
Strauss, David Friedrich
Strawson, Peter Frederick
Swedenborg, Emanuel

Tawney, Richard Henry
Taylor, Harriet
Taylor, Helen
Tolstoj, Lev Nikolaevič
Tommaso d'Aquino, santo
Trollope, Anthony
Tugendhat, Ernst
Turner, Joseph Mallord William

Wagner, Richard
Waismann, Friedrich
Wallace, Alfred Russell
Weber, Max

Wedgwood, Emma
Weil, Felix
Weil, Hermann
Welby, Victoria
Westphalen, Jenny von
Whitehead, Alfred North
Wilberforce, Samuel
Williams, Bernard
Wittgenstein, Karl
Wittgenstein, Ludwig
Wittgenstein, Margarethe
Wittgenstein, Paul
Wordsworth, William
Wright, Chauncey
Wright, Georg Henrik von
Wundt, Wilhelm
Wyclif, John

Il libro

In questo volume, che conclude la *Nuova storia della filosofia occidentale*, Anthony Kenny racconta lo sviluppo del pensiero filosofico dai primi decenni del XIX secolo agli anni Settanta del XX: un periodo nel quale il succedersi inarrestabile di scoperte scientifiche, mutamenti culturali e trasformazioni politiche fa da sfondo alla genesi del pensiero della tarda modernità. Come nei volumi precedenti, a una prima parte – in cui l'Autore descrive, con una narrazione avvincente, la vicenda dei maggiori pensatori e delle maggiori correnti filosofiche – fa seguito una seconda, in cui la filosofia degli ultimi due secoli è analizzata nello sviluppo delle sue principali articolazioni disciplinari.

Merito della ricostruzione di Kenny è non solo rendere accessibile al lettore, in una trattazione insieme vivace e rigorosa, le idee più significative dei grandi pensatori che hanno segnato le radici del nostro presente, ma anche tracciare un affresco capace di render conto delle ragioni profonde d'un dibattito – quello fra «analitici» e «continentali» – che ha segnato in maniera indelebile il pensiero del Novecento. Nel suo volume conclusivo, l'opera di Kenny rivela così anche la propria finalità più ambiziosa: porre l'agenda per una filosofia a venire che sia consapevole della complessità della propria vicenda storica, se vuole presentarsi come autentico esercizio del pensare.

L'autore

Sir Anthony Kenny è stato Presidente della British Academy e Vicerettore dell'Università di Oxford. È autore di molti studi importanti che hanno per argomento la filosofia della mente, la filosofia della religione e la storia della filosofia. A lui si devono fra l'altro opere su Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes e Wittgenstein, sia di impianto propriamente scientifico, sia di taglio più divulgativo. Presso Einaudi è uscita, nel 2003, la traduzione italiana della sua monografia su Gottlob Frege e, nel 2012, *Nuova storia della filosofia occidentale (Filosofia antica e Filosofia medievale)*.

Dello stesso autore

Frege

Nuova storia della filosofia occidentale: Filosofia antica
Nuova storia della filosofia occidentale: Filosofia medievale
Nuova storia della filosofia occidentale: Filosofia moderna

© 2007 Sir Anthony Kenny

All rights reserved. The moral rights of the Author have been asserted
This translation is published by arrangement with Oxford University Press

© 2013 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Gianluca Garelli ha tradotto l'Introduzione e i capp. I-III e IX-XI;
Lorenzo Rossi ha tradotto i capp. IV-VIII e XII.

In copertina: foto Marilia Gallus.

Progetto grafico: Fabrizio Farina.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.einaudi.it

Ebook isbn 9788858411711

Indice

Nuova storia della filosofia occidentale. Vol. IV

Elenco delle illustrazioni

Nota del curatore.

Introduzione

NUOVA STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE IV. FILOSOFIE DELL'ETÀ CONTEMPORANEA

I. Da Bentham a Nietzsche

L'utilitarismo di Bentham

Lo sviluppo della dottrina di John Stuart Mill

Schopenhauer: la filosofia della volontà

Etica e religione in Kierkegaard

Il materialismo dialettico

Darwin e la selezione naturale

John Henry Newman

Friedrich Nietzsche

II. Da Peirce a Strawson

Peirce e il pragmatismo

Il logicismo di Frege

Psicologia e pragmatismo in William James

L'idealismo britannico e i suoi critici

Russell: matematica, logica e linguaggio

Il Tractatus di Wittgenstein

Il positivismo logico

La filosofia del secondo Wittgenstein

La filosofia analitica post-wittgensteiniana

III. Da Freud a Habermas

Freud e la psicoanalisi

La fenomenologia di Husserl

Henri Bergson

L'esistenzialismo di Heidegger

L'esistenzialismo di Sartre

La scuola di Francoforte

Jacques Derrida

Jürgen Habermas

IV. La logica

La logica empirista di Mill

Frege e la rifondazione della logica

Induzione e abduzione in Peirce

La saga dei Principia Mathematica

La logica modale nel Novecento

V. Il linguaggio

Frege: senso e denotazione

Linguaggio e verità secondo i pragmatisti

La teoria delle descrizioni di Russell

La teoria raffigurativa della proposizione

Giochi linguistici e linguaggi privati

Linguaggio e comunicazione in Habermas

VI. La teoria della conoscenza

Due empiristi eloquenti

Peirce: i metodi della scienza

Frege: logica, psicologia e teoria della conoscenza

Conoscenza diretta e conoscenza per descrizione

L'epoché di Husserl

Wittgenstein sulla certezza

VII. La metafisica

Varietà di idealismo

Metafisica e teleologia

Realismo contro nominalismo

Primo, Secondo e Terzo in Peirce

La metafisica dell'atomismo logico

Metafisica cattiva e metafisica buona

VIII. La filosofia della mente

Bentham: intenzione e movente

Ragione, intelletto e volontà

Psicologia sperimentale vs. psicologia filosofica

L'inconscio freudiano

La psicologia filosofica nel Tractatus

L'intenzionalità

La filosofia della mente del secondo Wittgenstein

IX. L'etica

La massima felicità del maggior numero

Variazioni dell'utilitarismo

Schopenhauer: la rinuncia

L'elevazione morale in Kierkegaard

Nietzsche e la transvalutazione dei valori

L'etica analitica

X. L'estetica

Il bello e il sublime

L'estetica di Schopenhauer

Kierkegaard: la musica

Nietzsche: la tragedia

Arte e moralità

L'arte per l'arte

XI. La filosofia politica

Utilitarismo e liberalismo

La donna secondo Kierkegaard e Schopenhauer

Marx: capitale e lavoro

Società chiuse e società aperte

XII. Dio

Fede vs. alienazione

Il teismo di John Stuart Mill

Creazione ed evoluzione

La filosofia della religione di Newman

La morte di Dio e la sopravvivenza della religione

Freud: l'illusione religiosa

La teologia filosofica dopo Wittgenstein

Appendice

Tavola cronologica

Bibliografia

Indice dei nomi

Il libro

L'autore

Dello stesso autore

Copyright